نقد نقد العقل العربي

جورج طرابيشي

إشكاليات العقل العربي





نقد نقد العقل العربي

جورج طرابيشي

اشكاليات العقل العربي



الطبعة الورقية الثانية، 2002

الطبعة الورقية الرابعة، 2011

الطبعة الإلكترونية، 2013

ISBN-978-614-425-172-0

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، بيروت. ص.ب.: 5342/113.
الرمز البريدي: 6114 - 2033
هاتف: 866442 1 961، فاكس: 866443 1 961

e-mail: info@daralsaqi.com
يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني

www.daralsaqi.com

تقديم

إن أيّ مشروع لنقد النقد ينطوي لا محالة، في شقّ منه على الأقل، على ضرب من الاسترقاق الذليل.
فليس لنقد النقد أن يصيب حظاً من المصداقية ومن النجاح في إصابة هدفه، ما لم يقيِّد الناقد نفسه بمنقوده ويحذوه بما يكاد يشبه حذو النعل بالنعل.
وعندما يكون المنهج التفكيري للمنقود قائماً، كما في حالة محمد عابد الجابري، على صياغة إشكاليات مغلقة أشبه ما تكون بحبائس، فإنّ درجة تبعيّة الناقد لمنقوده تتعاظم، لأنّ من طبيعة الإشكالية المغلقة ألاّ تقبل الخضوع للتفكيك النقدي إلاّ من داخلها وبعد الانئسار بين فكيّ كماشتها.
بيد أنّ نقد النقد، كمشروع، ينطوي أيضاً على وعد بالتحرر. وليس من يفرح بالحرية كمن ذاق العبودية.
وإني، إذ أقول للقارئ ذلّي وفرحي معاً، فإني أدعوه إلى أن يتحمّلني كما تحمّل الناقدُ الذي فيَّ منقودَه.
فاضطراري المنهجيّ إلى التزام مبدأ "حذو النعل بالنعل" قد اضطّرني أحياناً إلى التحويم، حيث كان يمكن لغيري أن يحلّق، بل إلى الالتصاق بحضيض النص حيث كان يمكن لغيري أن يتعالى على الإسفاف.
وإذا ضاق ذرع القارئ بدوره بذلّ التفاصيل ـ فضلاً عن عتمة الأنفاق ـ في رحلة الحفريات النقدية الطويلة هذه، فإني لا أملك إلاّ أن أدعوه إلى مزيد من الصبر بأمل أن تتكرّر معه تجربتي في فرح تحرّر الختام، إذ إنّ قارئي هو في نهاية المطاف قارئ الجابري. ولولا أنه عانى هو الآخر من وطأة الشعور بالانحباس داخل إشكاليّاته المحكمة الإغلاق، لما كان في أرجح الظن تابع "المشوار" معي في هذا الجزء الثاني ـ وهو ليس الأخير ـ من **نقد نقد العقل العربي**. وكلّ أملي ألا أكون أعددت للقارئ مفاجأة من قبيل "خيبة نهاية النفق".
ج. ط

(1) إشكالية الإطار المرجعي للعقل العربي (عصر التدوين)

عصر التدوين، في نظرية ناقد العقل العربي، هو **الإطار المرجعي** لهذا العقل.
في تعريف "الإطار المرجعي" يقول: "عندما يكون رجل الفضاء سابحاً في الأجواء العليا، فإنّ سفينته تشك
ل بالنسبة إليه ما ندعوه بالإطار المرجعي ـ أو المنظومة المرجعية ـ التي (كذا**!**) يراقب الأشياء من خلاله وبواسطته. فالكواكب والنجوم والسفن الفضائية الأخرى تكون بالنسبة إليه قريبة أو بعيدة، "تحته" أو "فوقه"، أسرع أو أبطأ بالنسبة إلى موقع سفينته وسرعتها. وبعبارة أعمّ، فأشياء العالم كلّه إنما تتحدّد بالنسبة إليه بخطوط وهميّة تربطها إلى سفينته... وعصر التدوين بالنسبة إلى الثقافة العربية هو... الإطار المرجعي الذي يشد إليه، وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظّم تموّجهاتها اللاحقة إلى يومنا هذا... بل إنّ عصر التدوين هذا هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدّد به ما قبله. فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي، إنّما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، هي نفسها الخيوط التي نسجت صور ما بعد عصر التدوين. **وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئاً آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدّت إلى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربي، وامتدّت وتمتدّ إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة"**[1]**.**
إنّ هذه المماثلة بين الإطار المرجعي بالمعنى الثقافي للكلمة وبين سفينة الفضاء، تثير للحال اعتراضين.
فعلاقة رجال الفضاء بسفينتهم هي، أولاً، علاقة وعي موضوعيّ تنظّمه الحاسوبات الإلكترونية، بينما الإطار المرجعي الثقافي هو في الغالب إطار لاشعوري يعي الوعيَ ولا يعيه الوعي.
ثم إنّ الإطار المرجعي الذي تقدّمه لرجال الفضاء سفينتهم هو إطار نسبي. فرغم المركزية المؤقّتة التي تعطى للسفينة ولموقعها في الأجواء العليا، فإنّ رجال الفضاء يدركون أنّ سفينتهم ليست مركز الكون، بل نقطة سابحة في لاتناهيه. وهم يدركون فضلاً عن ذلك أنّ الموقع المتحرّك لسفينتهم لا يحدّد إحداثيات الكون المحيط، بل بها يتحدّد، وعلى الأخصّ منها إحداثيات حركة الأرض التي تدور حول نفسها وحول الشمس في آن معاً. وليس ذلك شأن الإطار المرجعي الذي تقدّمه ثقافة بعينها لأهلها. فهم يعتقدون ـ وهذا على الأقلّ قبل اكتشاف مبدأ نسبية الحضارات في الأزمنة الحديثة المتأخرة ـ أنهم في مركز العالم. وبدلاً من أن يقيسوا موقعهم بأبعاد الأشياء، فإنهم يقيسون كلّ الأشياء من موقعهم وإليه. فإطارهم المرجعيّ ثابت ونهائي، وشامل للماقبل والمابعد، مكاناً وزماناً.
ورغم إمكانية الاعتراض هذه، فإن المماثلة مع سفينة الفضاء كإطار مرجعي كان يمكن أن تكون مقبولة فيما لو أن السفينة كانت عائدة فعلاً إلى رجال الفضاء المعنيّين. والحال أنّ السفينة التي يُرْكِبها الجابري أهلَ "عصر التدوين" ليست من صنع أيديهم، ولا من صنع أيدي عمّال معاصرين لهم، بل هي من صنع خيال من جاء بعدهم بمئات السنين، مثلها مثل سفينة نوح التي توهّم اللاحقون أنهم وجدوا حطامها فوق إحدى قمم جبال القفقاس. فـ" عصر التدوين" الذي يفترض الجابري أنه "لا يخضع لمفهوم القبْلية والبَعدية كما ينسحبان على الزمن الاجتماعي الطبيعي"، والذي يريد أن يقرأ من خلال كوّته واقع العقل العربي في امتداده السابق واللاحق، هو في واقعه عصر

''مصنوع''، عصرٌ مُزاحٌ بالإسقاط من المابعد إلى الماقبل، عصر جرت ''فبركته'' في وعي الأخلاف ليُجعل إطاراً مرجعياً مفترضاً لوعي الأسلاف. وبكلمة واحدة، إنه ليس عصر التدوين كما بنى نفسه حسب فرضية الجابري على امتداد المئة سنة ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة، بل هو ''عصر التدوين'' كما جرى بناؤه في ماضٍ لاحق ـ كان في لحظته حاضراً ـ ما اكتفى بأن ينظر إليه من كوّة منظومته المرجعيّة الخاصة، بل أعاره قسراً هذه الكوّة ليغدو منظوراً من خلالها. وما دمنا لسنا أمام عصر، بل أمام ملابسة عصر، فلنرَ إذن كيف يقبل التفكيك، مثله مثل الدّمية الروسية، إلى عصر داخل عصر في لعبة مرايا متعددة الأطراف.

يقول الجابري في نص يقبسه من تاريخ الخلفاء للسيوطي:

''قال الذهبي: في سنة ثلاث وأربعين (ومائة) شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير. فصنف ابن جريج بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة. وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنف أبو حنيفة رحمه الله الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنف هشيم والليث وابن لهيعة ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب. وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودوّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان الناس يتكلّمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة''.

على هذا النص يعلق الجابري بقوله: ''نحن أمام نصّ بالغ الأهمية بالنسبة لموضوعنا''، ثم يخضعه لقراءة مزدوجة: من وجهة نظر المجهور به ومن وجهة نظر المسكوت عنه.

فمن وجهة النظر الأولى يلاحظ أن النص ينطق بـ ''المعطيات الثالية:

ـ لقد حدّد النص سنة 143 هـ كتاريخ لبداية التدوين في الإسلام. وهذا تاريخ يمكن قبوله، بزيادة بضع سنين أو نقصها، إذا فهمنا من التدوين تلك العملية الواسعة التي تمّت بإشراف الدولة، ابتداءً من عهد المنصور العباسي الذي ولي الخلافة ما بين سنة 136 هـ وسنة 158 هـ، والتي طبعت الحياة الفكرية والاجتماعية العربية الإسلامية بطابعها لفترة من الزمن امتدّت نحو قرن أو يزيد، فأصبحت علماً عليها وصار ذلك العصر يسمى: عصر التدوين...

ـ وحدّد النص كذلك الأماكن، أو الأمصار، التي انطلقت فيها عمليّة التدوين تلك، وهي مكّة والمدينة والشام والبصرة والكوفة واليمن (ويفتح الجابري هنا قوسين ليضيف في الهامش قوله: ''يمكن أن نضيف مصر وخراسان. أما بغداد فلم تكن آنئذٍ موجودة، إذ المعروف أنّ المنصور العباسي لم يشرع في بنائها إلا في سنة 145'')، وهي الأمصار التي كانت مراكز تجمُّع استقطبت الرجال الحاملين في وثائقهم و''صدورهم'' الموروث الإسلامي الذي كان قد بدأ يتضخّم ويتشعب...

ـ ولم يغفل النص الإشارة إلى الطريقة التي كان يمارس بها ''العلم'' والمعرفة من قبل، فأوضح أن الناس كانوا قبل هذا العصر ''يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتّبة''، أي من ''تقييدات'' غير مبنيّة على أيّ مقياس من المقاييس التي تراعى في تأليف الكتب عادة كوحدة الموضوع وتبويب المسائل، إلخ''.

وبما أنّ ما يسكت عنه النص قد لا يقلّ أهميّة عما نطق به، كما تفيدنا في ذلك ''المنهجية الحديثة في قراءة النصوص''، فإن الجابري يرصد غياب المعطيات التالية:

'' لقد سكت النص عن تدوين العلم وتبويبه لدى الشيعة. وإذا عرفنا أنّ جعفر الصادق الإمام الشيعي الأكبر قد توفي سنة 148 هـ وأنه تمّ في عهده تدوين الحديث والفقه والتفسير من وجهة نظر الشيعة، وبعبارة أخرى تم في عهده وبإشرافه تنظيم الفكر الشيعي وصياغة قضاياه الأساسية صياغة نظرية،

إذا عرفنا هذا أدركنا خطورة هذا السكوت على الأجيال اللاحقة. إن جانباً أساسياً من تاريخ الفكر العربي الإسلامي سيغيب عن الأفق السنّي... وإذا عرفنا أنّ "التأريخ" لـ "تدوين العلم وتبويبه" عند الشيعة قد فعل هو الآخر نفس الشيء فسكت عن "العلم" السني، أدركنا أن عملية التأطير ـ بمعنى التطويق ـ كانت متبادلة: لقد كان السكوت عن "العلم" الشيعي جزءاً من "الشروط الموضوعية" التي حددت وأطّرت شروط صحة "العلم" السني، والعكس صحيح كذلك...

"وإذن فسكوت الذهبي صاحب النص الذي نحن بصدده عن "تدوين العلم وتبويبه" عند الشيعة، ليس سكوتاً صادراً عن سهو أو عن دافع شخصي، بل هو في الحقيقة سكوت من جانب السلطة المرجعية، المعرفية والأيديولوجية التي ينتمي إليها صاحب النص، السلطة التي تحدّد الحقل المعرفي الأيديولوجي لأهل السنّة كافة. والشيء نفسه يصدق أيضاً على سكوت الشيعة عن تدوين العلم وتبويبه لدى أهل السنة".

ولئن أشار الجابري إلى جوانب أخرى مسكوت عنها في النص، مثل التدوين في السياسة وعلم الكلام و"علوم الأوائل" وتعريب الدواوين، فإنّ الأهمية التي يعطيها للسكوت السنّي عن العلم الشيعي، وللسكوت الشيعي عن العلم السنّي، وبالتالي "للتنافس السنّي ـ الشيعي حول الأسبقية في التدوين"، تحدو به إلى المزايدة التالية: "إذا كان كثير من المستشرقين يتحدّثون عن "إسلام سنّي" و"إسلام شيعي"، فلعلّ التمييز في الثقافة الإسلامية بين "عقل سنّي" و"عقل شيعي" يكون أقرب إلى الصواب، باعتبار أنّ الأمر يتعلق لا بعقيدتين، بل بنظامين معرفيين مختلفين يقرآن نفس العقيدة" [2].

ويخلص الجابري من هذا كلّه إلى الاستنتاج: "مهما يكن من أمر هذا التنافس السنّي ـ الشيعي، فإنّ التدوين، بالمعنى الذي حدّدناه به، أي باعتباره عمليّة بناء وإعادة بناء شاملة للثقافة العربية الإسلامية، إنما تم فيما اصطلح عليه بـ "عصر التدوين"، أي في الفترة التي تمتد ما بين منتصف القرن الثاني للهجرة ومنتصف القرن الثالث... وإذن فعصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي، وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا ما قبلهما" [3].

إننا بدورنا سنخضع هذ النص الطويل عن نصّ السيوطي/ الذهبي عن "عصر التدوين" لقراءة مزدوجة. ولكن بعكس صنيع الجابري، فإننا سنبدأ بالمسكوت عنه في نصّه قبل المنطوق به. وهذا مع الإشارة ـ بادئ ذي بدء ـ إلى أنّنا إذا كنّا نضع "عصر التدوين" بين قوسين، فما ذلك إلاّ على سبيل التلميح إلى أنّنا لا نعترف بشرعيّة هذا التعبير: فهو يسمّي سلفاً العصر بما يريد أن يوحي به في نوع من المصادرة على المطلوب. وبمعنى آخر، إنه تعبير غير بريء ولا محايد إبستمولوجياً. فهو يوحي، باعتراف الجابري نفسه في معرض تعليقه على عبارة "تدوين العلم وتبويبه" في نص السيوطي/ الذهبي، "أنّ العلم جاهز وأنّ مهمة المدوّن، أي العالم، تنحصر أو تكاد في التقاطه وجمعه وتبويبه" [4]. وبدون أن نتوقّف ههنا عند الفارق في المدلول بين "التدوين" و"التبويب"، فإننا سنلاحظ أنّ ما حدث في "عصر التدوين" ـ بغضّ النظر ههنا عن حدوده الزمنية ـ لم يكن عمليّة تسجيل ولا عمليّة تفريغ وتظهير، بل عملية إنتاج وبناء وتنظيم للثقافة العربية الإسلامية. فما من شيء كان جاهزاً، بل كان كلّ شيء برسم الاختراع والتأسيس والتثبيت، ثم التقعيد والتقنين والتسنين. والحال أنّ كلّ ما يمكن أن يدلّ عليه تعبير "عصر التدوين" هو أنّ ثقافة بعينها ـ هي هنا الثقافة العربية الإسلامية ـ قد انتقلت في ذلك العصر من طور شفاهي إلى طور كتابي. والحال أيضاً أنّنا بدون أن ننكر أنّ شيئاً من هذا القبيل قد حدث، فإننا نؤثر أن نتحدث عن إنتاج وإعادة إنتاج ثقافي. فليست الذاكرة وحدها هي التي نشطت، بل كذلك وأساساً مَلَكة الخلق والإبداع. ولقد كان لها

دور رئيسي حتى في اختراع مع أعطي له شكل ذاكري أو روائي. وبدون أن نزعم أنّ هذا الخلق كان من عدم، فإنّنا نفترض أنّ المادة الأوّلية التي اشتغل عليها ”عصر التدوين“ كانت من طبيعة بذريّة. وتنميتها إلى شجرة، ثم تنمية الشجرة إلى غابة، كانت فعلاً إبداعياً بكل ما في الكلمة من معنى. وهذا بحيث لو كان لنا الخيار لتحدّثنا، بدلاً من ”عصر تدوين“، عن عصر تكوين للعقل العربي.

والآن ما الذي يسكت عنه نص الجابري الطويل عن ”عصر التدوين“؟

أولاً، إنه يسكت عن المصدر الذي أخذ منه الفكرة والتسمية، أي عن أحمد أمين في كتابه ضحى الإسلام. فهذا المؤرخ المبكر لحياة العقل في الحضارة العربية الإسلامية كان أنجز، منذ عام 1934، صياغة نظرية ”عصر التدوين“ أو ”عصر تدوين العلوم العربي“. ”ففي هذا العصر، كما لاحظ الذهبي، وضعت في اللغة العربية أسس كل العلوم تقريباً، فقلّ أن نرى علماً إسلامياً نشأ بعد ولم يكن قد وضع في العصر العباسي: وُضِع تفسير القرآن، وجمع الحديث ووضعت علومه، ووضع علم النحو وألّف فيه سيبويه كتابه الخالد، ووضعت كتب اللغة ورسم خطتها الخليل بن أحمد كما وضع العروض، ودوّنت أشعار العرب في المعلّقات التي دوَّنها الأصمعي، ووضع الجاحظ أساس الكتب الأدبية، وحا حذوه ابن قتيبة والمبرّد وغيرهما، ودُوِّن الفقه على أيدي الأئمة وتلاميذهم، ودوَّن التاريخ الواقدي وابن إسحق وأمثالهما. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى ترجمت كتب الفلسفة من منطق ورياضة وهيئة وطب وغيرها، وبدأ العلماء يؤلفون فيها... على كلّ حال، في أقلّ من خمسين سنة من آخر الدولة الأموية إلى صدر الدولة العباسية كانت أغلب العلوم قد دوّنت ونظّمت، سواء في ذلك العلوم النقلية من علوم القرآن والحديث والفقه وأصوله، وعلوم اللغة والأدب على اختلافها، والعلوم العقلية من علوم الرياضة والمنطق والفلسفة والكلام. وكان نشاط المسلمين في ذلك يسترعي الأنظار ويستخرج العجب، وليس هناك من نشاط يشبهه إلاّ نشاط العرب في فتوح البلدان ـ وقد نظّم العلماء أنفسهم فرقاً كفرق الجيش، كلّ فرقة تغزو الجهل والفوضى في ناحيتها حتى تخضعها لنظامها، ففرقة للغة، وفرقة للحديث، وفرقة للنحو، وفرقة للكلام، وفرقة للرياضيات وهكذا، وهم يتسابقون في الغزو والانتصار وتدوين العلم وتنظيمه تسابق قبائل العرب في الفتوح والغزوات... وقد ظلّ المسلمون طوال حياتهم العلمية يعيشون على هذه الثروة التي وضعت في هذا العصر، ليس لهم في الغالب من أثر إلا الإيجاز حيناً والإطناب حيناً، وجمع متفرق وتفريق مجتمع. أما الابتكار فقليل ونادر“ [5].

ولئن يكن الجابري أخذ عن أحمد أمين فكرة ”عصر التدوين“ وتسميته وحدَّه الزمني وكون ما سبقه وتلاه ”عالة“ عليه، فهذا لا يعني أنّ الفكرة هي من الابتكار الخالص لمؤلف ضحى الإسلام وأنه خلقها من عدم. فجذور الفكرة تعود إلى مطالع القرن العشرين عندما وضع الشيخ أحمد الإسكندري، المدرّس بمدرسة دار العلوم المصرية، كتابه تاريخ آداب اللغة العربية في العصر العباسي، المطبوع عام 1330 هـ، ورفض أن يعدّ عصر بني أمية عصر تدوين وتصنيف، فحصر هذه الصفة بالعصر العباسي الأول. كما أن الفكرة نفسها وجدت بين المستشرقين نصيراً متحمّساً لها في شخص غولدزيهر الذي حامى بقوة في الجزء الثاني من كتابه دراسات إسلامية عن فكرة النقلة الفجائية من طور الرواية الشفهية للحديث إلى طور التدوين الكتابي في الفترة الحاسمة الممتدة ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة.

ثانياً، يسكت نص الجابري عن المصدر الذي استقى منه نص السيوطي/ الذهبي، أو على الأقل المصدر الذي نبّهه إلى أهميّة هذا النص الأخير. وهنا نرانا نعود أدراجنا مرّة أخرى إلى ضحى

الإسلام لأحمد أمين. ففي مطلع الجزء الثاني منه، وكتدليل على الطفرة النوعية التي مثّلها صدر العصر العباسي بالمقارنة مع العصر الأموي من وجهة نظر "تدوين العلم وتبويبه"، يورد أحمد أمين نصّ الذهبي إياه بحرفه، نقلاً عن تاريخ الخلفاء للسيوطي، ويعلّق عليه بقوله: "من هذا النص نرى مصداق ما ذكرنا من أنّ العلم في العهد الأموي كان رواية العلماء من حفظهم أو من صحف جمعت كيفما اتفق... فلمّا جاء العصر العباسي ميّزت العلوم وجمعت مسائل كلّ علم على حدة، بل ووضعت المسائل المتشابهة تحت باب واحد" [6]. وفي الفصل الرابع يعود إلى نصّ الذهبي ليستقرئ دلالاته الطبوغرافية والكرونولوجية معاً، فيقول: "فلما جاء العصر العباسي، وانتصف القرن الثاني، بدأ التأليف في الحديث، كما بدأ في العلوم الأخرى، ووجدت هذه النزعة إلى تدوين الحديث في أمصار مختلفة وفي عصور متقاربة. ففي مكة جمع الحديث ابن جريج المتوفى نحو سنة 150... وفي المدينة محمد بن إسحق (151)، ومالك بن أنس (179)، وبالبصرة الربيع بن صبيح (160)، وسعيد بن أبي عروبة (156)، وحماد بن سلمة (176)، وبالكوفة سفيان الثوري (161)، وبالشام الأوزاعي (156)، وباليمن معمر (153)، وبخراسان ابن المبارك (181)، وبمصر الليث بن سعد (175). فنرى من هذا أنّ الجمع بدأ في أوائل النصف الثاني من القرن الثاني ـ غالباً ـ وأنّ الفكرة فشت في الأمصار المختلفة، ومن الصعب تحديد أي مصر كان له السبق" [7].

ولم يكن أحمد أمين هو الوحيد من المؤرّخين في الأزمنة الحديثة الذي تنبّه لأهميّة نصّ السيوطي/ الذهبي. فشاكر مصطفى في التاريخ العربي والمؤرخون ـ وهو كتاب يعرفه الجابري ويستشهد به تكراراً [8] ـ يورد نص السيوطي/ الذهبي واصفاً إياه بأنه "نص هام" في تحديد "السنة التي بدأ فيها تدوين العلوم العربية في الإسلام"، ومعلّقاً عليه ـ بعد إيراده بالحرف ـ بقوله: "يتنبه الذهبي في هذا النص إلى عدد من الحقائق المتّصلة بنشأة العلوم الإسلامية، ولعلّ أهمّها مرورها في القرن الثاني ـ في سنة 143 كما يقول ـ من مرحلة التسجيل "غير المرتّب" إلى التصنيف المبوّب، وتوافق تصنيف مختلف العلوم بعضها مع بعض في عصر واحد، وظهور التصنيف في مختلف البقاع الإسلامية معاً" [9].

ويبقى أن نفصل في المسألة التالية: من أين استقى الجابري شاهد الذهبي عن انطلاقة "عصر التدوين" في سنة 143 "الانقلابية": أعن تاريخ الخلفاء للسيوطي كما يؤكّد، أم عن أحمد أمين وشاكر مصطفى، أم عن كليهما معاً كما نميل إلى الافتراض؟

لنعترف بأننا لا نملك أدلّة، ولكنّنا نحوز قرينة. فلو أنّ الجابري اطّلع فعلاً على تاريخ الخلفاء، لكان امتنع عن التدخّل في مساق النص ليبرّر غياب ذكر بغداد، ولما كان أخطأ ـ بعد أن تدخّل ـ في تعيين سنة الشروع ببنائها بقوله: "إذ المعروف أنّ المنصور العباسي لم يشرع في بنائها إلا في سنة 145". فلو كان رجع إلى تاريخ الخلفاء فعلاً، لكان تنبّه إلى أنّ المنصور شرع ببناء بغداد قبل خمس سنين مما يذكر. ففي الصفحة نفسها التي يورد فيها السيوطي شاهد الذهبي، وقبل سطرين لا أكثر، يقول: "وفي سنة أربعين (ومائة) شرع]المنصور[في بناء بغداد" [10]. واستبعاد بغداد من "عصر التدوين" يتنافى جزئياً على كلّ حال مع حضور أبي حنيفة فيه. فأبو حنيفة أمضى السنوات الأخيرة من حياته في بغداد التي استحضره المنصور إليها ليتولّى القضاء. وقد جاء في تاريخ بغداد أنّه "تولّى عدّ اللبِن أياماً" تكفيراً عن قبوله المنصب حانثاً بيمين له [11]. والثابت على كلّ حال أنّ أبا حنيفة أقام في بغداد مدرسته الفقهية الخاصة في آخر سنيّ عمره، وفيها مات ودفن، وفيها قبره. يروي ابن النديم: "توفي أبو حنيفة سنة خمسين ومائة وله سبعون سنة، ودفن في مقابر الخيزران

بعسكر المهدي من الجانب الشرقي، وصلّى عليه الحسن بن عمارة. روى ذلك ابن أبي خيشمة عن سليمان بن أبي شيخ'' [12]. وفي سيرة تلميذه محمد بن الحسن الشيباني يضيف صاحب الفهرست قوله: ''جالس أبا حنيف وأخذ عنه فغلب عليه الرأي وقدم بغداد ونزلها وسمع منه الحديث وأخذ عند الرأي... وكان ينزل بباب الشام في درب أبي حنيفة وكان يجلس في وسطه ويقرأ عليه كتبه'' [13].
والواقع أن ''التشاطر'' الذي يبديه الجابري في تغييب بغداد مقابل إحضار مصر وخراسان، لا يجد هو نفسه تبريره إلا بالإحالة إلى نص أحمد أمين الذي سبق لنا الاستشهاد به من ضحى الإسلام والذي عدَّد أماكن التدوين، مسمّياً مصر (الليث بن سعد) وخراسان (ابن المبارك) ومغيِّباً بغداد (أبو حنيفة)[14].
ثالثاً، بقدر ما يتوقّف نص الجابري عند المنطوق المكاني لشاهد السيوطي/ الذهبي، فإنه يسكت عن مدلوله الزماني. فلا يستوقفُ الجابري في الشاهد سوى تعيينه سنة 143، كسنة بدء مطلق للانقلاب التدويني الكبير. وهو لا يعنى بحال من الأحوال ببيان السببية التي حتّمت وقوع الاختيار على تلك السنة بعينها، لا على ما قبلها ولا على ما بعدها، لتكون هي السنة الصفر. وما ذلك من قبيل الصدفة. فليس لمثل تلك السببية وجود، كما لا وجود أصلاً لعام فيصل مزعوم. ولو أخضع الجابري الشاهد لقراءة تحليليّة فعلية، لا لتلك القراءة التهويلية التي استعارها بلا أيّ حذر نقدي من مؤلف ضحى الإسلام، لما كان تعذّر عليه أن يكتشف وجود تناقض، أو على الأقلّ تفاوت، ما بين التحديد المجهور به لتاريخ الانقلاب الموهوم وبين زمن الوجود الفعلي للرجال الذين قادوا هذا الانقلاب. وحسبنا هنا أن نأخذ طرفي السلسلة، فلائحة الذهبي تبتدئ بابن جريج وتنتهي بابن وهب. والحال أنّ المسافة الفاصلة بين كرونولوجيا الرجلين تقاس، لا ''بزيادة بضع سنين أو نقصها'' كما يوهم الجابري قارئه، بل بأنصاف القرون. فابن جريج، وفي الأصل عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (غريغوريوس)، ولد في مكة سنة 80 وتوفي في بغداد سنة 150. أما ابن وهب (عبد الله)، فقد ولد عام 125 وتوفي عام 197. وبذلك يكون الفارق بين مولد الاثنين 45 سنة، وبين مماتهما 47 سنة. وكذلك الفارق بين ابن أبي عروبة (70 - 156) وأبي يوسف (113 - 182). أما بين أبي حنيفة (80 - 150) وابن المبارك (118 - 181) فلا يقاس بأقل من ثلث قرن. ولو صحّ أنّ سنة 143 كانت سنة ''بداية التدوين في الإسلام''، لكان هذا معناه أنّ أبا يوسف، المولود عام 113، بدأ بالتصنيف وهو في الثلاثين من العمر، وأن ابن المبارك، المولود عام 118، بدأ به وهو في الخامسة والعشرين. وهذا التبكير المدهش في آخر السلسلة يقابله تأخير لا يقل إدهاشاً في أوّلها: فابن أبي عروبة المولود عام 70 لا يكون بدأ التصنيف إلا بعد تجاوزه السبعين من العمر، كما أنّ أبا حنيفة وابن جريج المولدين كليهما عام 80 لا يكونان شرعاً به إلا بعد تجاوزهما الستّين.
أضف إلى ذلك أنّ نص الشاهد المنسوب إلى الذهبي يشكو من تناقض منطقي على صعيد علاقة الكلّ بالجزء أو الحاوي بالمحويّ من الناحية الزمانية. ولنستذكر مطلع الشاهد: ''قال الذهبي: في سنة ثلاثة وأربعين (ومائة) شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير''.
فالجملة، في بنيتها بالذات، واضحة الالتباس. فكيف ينقلب المحويّ حاوياً، وكيف يصير الجزء، وهنا السنة، شاملاً للكل الذي هو العصر؟ إنّ هذا الإشكال لا يجد حلّه إلاّ إذا رجعنا إلى المصدر الذي أخذ عنه السيوطي. والحال أنّ هذا المصدر ليس الذهبي مباشرة، كما يتوهّم الجابري ويوهم قارئه، بل في أرجح الظن ابن تغري بردي (أبو المحاسن) في كتابه النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. فهذا المؤرخ الأتابكي، المتوفى سنة 874، أي قبل السيوطي (المتوفى سنة 911) بسبع

وثلاثين سنة، كان هو أوّل من تنبّه إلى أهميّة نصّ الذهبي من قدامى الإخباريين. ولئن أورده في سياق حوادث سنة 143 هـ، نظراً إلى اتباعه هو الآخر الترتيب الحَوْلي في تاريخه، فقد عرف كيف يفكّ النصّ من أسر تلك السنة الانقلابية المزعومة، بادئاً إيّاه بالقول: ''قال الذهبي: وفي هذا العصر شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير، إلخ...'' [15]. أما السيوطي، الذي نرجّح أنه نقل عنه بدون أن يتنازل ليسمّيه، فقد ساقه انتحاله هذا إلى معاظلة منطقية، فوضع ''العصر'' في ''السنة'' وأوقع نفسه وقارئه في التباس لا تقبله البنية المنطقية والنحوية للغة العربية بقوله الواضح التلبّك: ''في سنة ثلاث وأربعين (ومائة) شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير''.

وفضلاً عن هذا التلبّك الكرونولوجي، نملك قرينة أخرى على أنّ السيوطي نقل نصّ الذهبي عن ابن تغري بردي لا عن الذهبي نفسه. فالسيوطي قد حصر أمصار التدوين بـ''مكة والمدينة والشام والبصرة والكوفة واليمن''، مما أفسح المجال أمام الجابري للاستدراك بقوله: ''يمكن أن نضيف مصر وخراسان''. والحال أنّ من أهمل ذكر ''مصر'' هو ابن تغري بردي نفسه، فهو عند إدراجه الليث وابن لهيعة في عداد مصنّفي ذلك العصر يغفل الإشارة إلى أن ''عالم الديار المصرية'' و''محدث الديار المصرية'' - بحسب تعبير الذهبي نفسه في كتابه سير أعلام النبلاء - هذين قد صنّفا في مصر. أما لو كان السيوطي رجع إلى نصّ الذهبي مباشرة، لما كان غاب عنه أن يذكر مصر في عداد أمصار التدوين، ولما كان الجابري احتاج إلى الاستدراك لإضافة مصر إلى القائمة، لأنّ الذهبي نفسه، كما سنرى، قد سمّى مصر في نصّه.

لكن لئن بدّدنا على هذا النحو التباس ''السنة''، فإنّنا لا نكون بدّدنا التباس ''العصر''. فإذا لم تكن ''السنة'' حاوية ''العصر'' كما في نص السيوطي، بل مجرد مؤشر إليه كما في نص ابن تغري بردي، وكما في نص الذهبي أصلاً، فعن أيّ عصر يتحدّث هذا الأخير؟

إن مفهوم العصر لدى الذهبي يتطابق مع مفهوم الطبقة. فالعصر عنده، كما عند سائر الإخباريين وسائر أهل الحديث المتأخرين، هو عصر طبقة بعينها من طبقات الرواة والحفاظ، بدءاً بالصحابة والتابعين وتابعي التابعين، كبارهم وصغارهم. ولكن إذا كان العصر يرادف على هذا النحو الطبقة، فإن الطبقة عند الذهبي لا ترادف نفسها. فهو ينزع في تاريخ الإسلام إلى أن يعطيها مدلولاً ميكانيكياً. فالطبقة تتطابق مع كلّ عشر من السنن. والقرن الواحد ينقسم إلى عشر طبقات لأنّه ينقسم إلى عشرة عقود. وتبعاً لهذا الترتيب العَقْدي، فإنّ كثرة من مصنّفي ''عصر التدوين'' يندرجون في عداد الطبقة الخامسة عشرة والطبقة السادسة عشرة، لأنّ وفاتهم كانت في العقدين الخامس والسادس من القرن الثاني للهجرة. ولكنّ الذهبي يعتمد في تذكرة الحفاظ بالمقابل معياراً في التراتب الطبقي أقرب إلى أن يكون عضوياً منه آلياً. فالطبقات يتحدّد ترتيبها، وبالتالي مقامها، تبعاً لقربها أو بعدها عن العصر الأول، أي عصر الرسالة. فالحفّاظ في القرنين الأول والثاني - وهي الفترة التي تعنينا حصراً - يتوزّعون إلى ستّ طبقات متنازلة مقاماً، وإن متصاعدة ترتيباً. فالطبقة الأولى هي طبقة الصحابة، ويمتدّ عصرها إلى سنة 60 للهجرة. والطبقة الثانية هي طبقة كبراء التابعين، ويمتدّ عصرها ما بين 60 و100 للهجرة. والطبقة الثالثة أو الوسطى من التابعين، وهي التي يمتد عصرها ما بين 100 و120 للهجرة. والطبقة الرابعة أو ''الثالثة من التابعين وفيها من تأخر منهم أو توفي معهم وكان في عصرهم من كبار الحفّاظ''، ويمتدّ عصرها ما بين 120 و140 هـ. والطبقة الخامسة، في زمن المنصور والمهدي والرشيد، ما بين 140 و180 هـ. والطبقة السادسة: 180 - 200 هـ. وبالرجوع إلى نص الذهبي، فإنّ جميع الرجال الذين ذكرهم، وذكرهم من بعده ابن تغري

والسيوطي، ينتمون إلى الطبقتين الخامسة والسادسة اللتين يمتدّ عصرهما ما بين 140 و200 للهجرة. فإلى الطبقة الخامسة ينتمي التسعة الأوائل: ابن جريج ومالك والأوزاعي وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة ومعمر وسفيان الثوري وابن سحاق وأبو حنيفة. وإلى الطبقة السادسة ينتمي الستة الثانون: هشيم والليث وابن لهيعة وابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب.
وإذا أرَّخنا على هذا النحو لبداية ما يصرّ الجابري على أن يسمّيه ''عصر التدوين'' بـ''الطبقة'' لا بـ''السنة'' ، فإن الخطأ الذي أوقع فيه السيوطي نفسه ـ ومن بعده من أخذ عنه بدءاً بأحمد أمين ومروراً بشاكر مصطفى وانتهاءً بالجابري ـ يصحح نفسه بنفسه. فعام 143 هـ لم يكن إلاّ كغيره من الأعوام، ولم يكن بداية ـ ولا نهاية ـ لأيّ شيء. وباستثناء الخطأ الذي جعل مصنّف تاريخ الخلفاء يحشر ''العصر'' في ''السنة'' ، فإنه لم يقع في عام 143 أيّ شيء مميز، ولا على الأخص أيّ انقلاب معرفي. وإذا لم يكن بدٌّ من حديث عن انقلاب، فهو بلا أدنى شك انقلاب العباسيين على الأمويين عام 132 هـ. والحال أنّ عصر هذا الانقلاب السياسي يتطابق ''رجالياً'' مع عصر الطبقة الرابعة بموجب تحديد الذهبي نفسه. فهو يقول في نهاية تأريخه لرجال هذه الطبقة التي يمتدّ عصرها ما بين 120 و140 هـ: ''في عصر هذه الطبقة تحوّلت دولة الإسلام من بني أميّة إلى بني العباس... فجرى بسبب ذلك التحوّل سيول من الدماء، وذهب تحت السيف عالم لا يحصيهم إلا الله بخراسان والعراق والجزيرة والشام... وفي هذا الزمان ظهر بالبصرة عمرو بن عبيد العابد وواصل بن عطاء الغزال ودعوا الناس إلى الاعتزال والقول بالقدر... وقام على هؤلاء علماءُ التابعين وأئمة السلف وحذروا من بدعهم. وشرع الكبار في تدوين السنن وتأليف الفروع وتصنيف العربية، ثم كثر ذلك في أيام الرشيد، وكثرت التصانيف، وألّفوا في اللغات، وأخذ حفظ العلماء ينقص، ودوِّنت الكتب واتكلوا عليها، وإنما كان قبل ذلك علم الصحابة والتابعين في الصدور، فهي كانت خزائن العلم لهم'' [16].
وإذا أخذنا في الاعتبار أنّ الذهبي يدرج في عداد الطبقة الرابعة ''من تأخّر'' من تابعي الطبقة الثالثة وكبار الحفّاظ وتوفّي في عصر الطبقة الرابعة، فإننا نستطيع التأريخ لبداية ''التدوين'' ـ طبقاً للذهبي دوماً ـ بالعصر الممتدّ ما بين 100 و120 هـ. وقد كان من أبرز رجال هذه الطبقة الثالثة الزهري (ابن شهاب) الذي يقرّ له الذهبي، على لسان محمد بن الحسن بن زبالة، عن الدراوردي، بأنه ''أول من دوَّن العلم وكتبه'' [17].
وبما أنه ستكون لنا عودة إلى الزهري وإلى كلّ من شاركه أو سبقه إلى كتابة ''العلم'' وتدوينه، فإننا سنكتفي بأن نلاحظ هنا أن ليست ''سنة ثلاثة وأربعين ومائة'' هي وحدها التي تفقد كلّ مدلول لها، بل كذلك ''العصر'' الذي فيه ''شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير'' . فهو يمتدّ و''ينفلش'' لا على امتداد القرن الثاني بتمامه فحسب، بل يمتطّ أيضاً ليشمل عقوداً بكاملها من القرن الأول، كما سنرى.
رابعاً، لئن وجدنا الجابري يولي عناية خاصة لتعيين الأطر الزمانية والمكانية التي يحدّدها نصّ الذهبي لعملية ''التدوين'' ، فإنّ ما يغيب عنه غياباً تاماً بالمقابل، رغم مدعياته ''الإبستمولوجية'' ، هو إخضاع ألفاظ النصّ لتحليل دلاليّ. وبما أنّ تحليلاً من هذا القبيل يقتضينا الرجوع إلى نصّ الذهبي نفسه، لا إلى النصّ الذي ينقله عنه السيوطي ـ بوساطة ابن تغري بردي ـ بقدر غير قليل من ''التصحيف'' ، فلنبدأ إذن بتثبيت النص كما ورد في ''تاريخ الإسلام'' [18]. يقول الذهبي:
''وفي هذا العصر شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنف ابن جريج التصانيف بمكة، وصنف سعيد بن أبي عروبة وحماد سلمة وغيرهما بالبصرة، وصنف الأوزاعي

بالشام، وصنف مالك الموطأ في المدينة، وصنف ابن ساق المغازي، وصنف معمر باليمن، وصنف أبو حنيفة وغيره الفقه والرأي بالكوفة، وصنف سفيان الثوري كتاب الجامع، ثم بعد يسير صنّف هشيم كتبه، وصنّف الليث بمصر[19] وابن لهيعة، ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب. وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودوّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان سائر الأئمة يتكلّمون عن حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة. فسهل ولله الحمد تناول العلم، وأخذ الحفظ يتناقص، فلله الأمر كله[20].

وواضح للعيان أنّ المصطلح المهيمن على هذا النص القصير هو مصطلح التصنيف الذي يتردّد إحدى عشرة مرّة، بينما مصطلح التدوين نفسه لا يتردّد سوى ثلاث مرّات، بينما لا يأتي ذكر التبويب إلاّ مرة واحدة. ولو كان النص يكفي بمفرده للنهوض شاهداً على تمخّض عصر معرفيّ بعينه، لكان ينبغي أن نتحدّث عن عصر التصنيف لا عن عصر التدوين. وبالفعل، إنّ التصنيف غير التدوين، مثلما التدوين غير التبويب. وما دمنا بصدد ’’العلم‘‘، فإننا نستطيع تمييز مستويات متدرّجة خمسة في تدوينه: 1 ـ تقييد العلم، وهو نقله من ’’صدور الرجال‘‘ وذاكراتهم إلى ركائز ماديّة من رق وعسيب وعظم وقتب ولخاف وكاغد؛ 2 ـ كتاب العلم، وهو نقله إلى صحف بعد أن باتت مادة الورق متوفرة منذ فتح سمرقند في مختتم القرن الأول للهجرة؛ 3 ـ تدوين العلم، وهو جمعه في دواوين؛ 4 ـ تبويب العلم، وهو ترتيبه في أبواب؛ 5 ـ تصنيف العلم، وهو تنظيم أبوابه في مصنّفات متعدّدة الفصول لن تلبث أن تخلي مكانها في القرن الثالث لمؤلّفات طويلة أو ’’موسوعات‘‘ كما بتنا نقول اليوم. وبما أنّ هذه نقطة ستكون لنا إليها عودة مفصّلة، فإننا سنكتفي بأن نلاحظ أنّ قراءة الجابري الترادفية لمصطلحات التصنيف والتبويب والتدوين قد فوّتت عليه فرصة للتوقف عند عبارتين دالّتين في نص الذهبي: تقديمه الإشارة إلى ابن جريج (80 ـ 150 هـ) بوصفه ’’أوّل‘‘ من ’’صنّف التصانيف‘‘، ما يعني أنه ليس أوّل من دوَّن، وختامه نصه بالإشارة إلى أنّ سائر الأئمة كانوا ’’قبل هذا العصر... يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة‘‘، ما يعني أنّ التدوين في صحف ـ وإن غير مرتبة أو مبوّبة ـ كان خطوة منهجية لازمة للانتقال إلى التصنيف بحصر معنى الكلمة. ومن هذه الزاوية، يمكن أن يقال إنّ نص الذهبي، الذي تكاثر متعاوروه، ينهض شاهداً على عكس ما ينطقه إيّاه الجابري ومن سبقه إلى الاستشهاد به. فهو لا يشهد على بداءة مطلقة بل على استمرارية، ولا على انقلاب بل على انتقال. وبتعبير الذهبي نفسه، فإنه في ذلك العصر ’’كثر ـ ولم يبدأ ـ تدوين العلم وتبويبه‘‘، وأبعد صورة عن الواقع التاريخي، هي تلك التي تصوّر عصر التدوين وكأنه ميدان سباق لم تبدأ فيه المباراة إلاّ عندما أطلق حَكَم مجهول رصاصة من مسدّس عام 143 إشارة إلى بدء الانطلاق.

خامساً، في الوقت الذي تزخر فيه قراءة الجابري لنصّ الذهبي بضروب لم نستنفد بعد لائحتها من المسكوت عنه، فإنّه يتّهم صاحب النص بأنه ’’يسكت عن تدوين العلم وتبيوبه عند الشيعة‘‘، فضلاً عن سكوته عن التدوين في السياسة وعلم الكلام وعلوم الأوائل، فضلاً عن ’’تعريب الدواوين‘‘.

فأما البند الثاني من هذا الاتهام، فإنّه يتلاشى من تلقاء نفسه ما إن نعلم أنّ الهمّ الأول للذهبي كان منصرفاً إلى التأريخ حصراً لعلم الحديث طبقات ورجالاً. وبصفته هو نفسه من أهل الحديث وحفّاظه، فإنّه ما كان له أن يسكت عن علم الكلام والفلسفة وعلوم الأوائل: فقد كان يكنّ لها مقتاً، ويشن عليها الهجوم تلو الهجوم كلّما سنحت له الفرصة. ففي معرض تعليقه على قولة لسفيان الثوري: ’’ليس شيء أنفع للناس من الحديث‘‘ يندِّد ’’بعلم المطق والجدل وحكمة الأوائل التي تسلب الإيمان وتورث الشكوك والحيرة والتي لم تكن، والله، من علم الصحابة ولا التابعين ولا من علم

الأوزاعي والثوري ومالك وأبي حنيفة وابن أبي ذئب وشعبة، ولا والله عرفها ابن المبارك ولا أبو يوسف القائل: من طلب الدين بالكلام تزندق، ولا وكيع ولا ابن مهدي ولا ابن وهب ولا الشافعي... وأمثالهم، بل كانت علومهم القرآن والحديث والفقه والنحو وشبه ذلك''. وفي معرض تعليقه على مصائر الطبقة السادسة من أصحاب الحديث، يترحّم على الأمين ويهجو أخاه المأمون الذي عندما ''استخلف على رأس المائتين نجم التشيع وأبدى صفحته وبزغ فجر الكلام وعرّبت حكمة الأوائل ومنطق اليونان وعمل رصد الكواكب ونشأ للناس علم جديد مردٍ مهلك لا يلائم علم النبوة ولا يوافق توحيد المؤمنين قد كانت الأمة منه في عافية، وقويت شوكة الرافضة والمعتزلة، وحمل المأمون المسلمين على القول بخلق القرآن ودعاهم إليه، فامتحن العلماء، فلا حول ولا قوة إلا بالله. إنّ من البلاء أن تعرف ما كنت تنكر، وتنكر ما كنت تعرف، وتقدّم عقول الفلاسفة، وتعزل منقول أتباع الرسل، وتماري في القرآن، وتتبرّم بالسنن والآثار، وتقع في الحيرة، فالفرار قبل حلول الدمار، وإياك ومضلاَّت الأهواء ومجاراة العقول'' [21].

وأما البند الأوّل من الاتهام، والذي يعطيه ناقد العقل العربي بُعد الفضيحة، فيكاد لا يفضح شيئاً آخر سوى الجهل، عند بعض المؤرخين المحدثين لهذا العقل، بـ ''الرجال'' و''الكتب الرجالية''. فالحكم الأيديولوجي المسبق، المستبطن لموروث باهظ من العداء السنّي ـ الشيعي، هو وحده الذي يستطيع أن يقرأ نص الذهبي على نحو لا يترك من خيار آخر سوى الاستنتاج بأنه ما كان له، بحكم السلطة المعرفية التي يمثّلها ويصدر عنها صاحبه، إلاّ أن ''يسكت عن «تدوين العلم وتبويبه» عند الشيعة''. وكما في كلّ حكم أيديولوجي، فليس من مستند له سوى اللامعرفة. وههنا اللامعرفة ـ كما قلنا ـ بـ ''الرجال''. فمحدّثو ''الشيعة'' ومصنّفوهم واردون في النص، وبنسبة لا يستهان بها. وقد يتعيّن علينا ههنا أن نستعين بممثّل آخر للفكر السنّي: ابن قتيبة الدينوري. ففي كتابه المعارف أحصى أسماء ''الغالية'' من ''الرافضة'' و''الشيعة'' من التابعين وأصحاب الحديث، فأورد القائمة التالية: ''الحارث الأعور، وصعصعة بن صوصان، والأصبغ بن نابتة، وعطية العوفي، وطاووس، وسليمان الأعمش، وأبو إسحق السبيعي، وأبو صادق، وسلمة بن كهيل، والحكم بن عتيبة، وسالم بن أبي الجعد، وإبراهيم النخعي، وحبة بن جوين، وحبيب بن أبي ثابت، ومنصور بن المعتمر، وسفيان الثوري، وشعبة بن الحجاج، وفطر بن خليفة، والحسن بن صالح بن حي، وشريك، وأبو إسرائيل الملائي، ومحمد بن فضيل، ووكيع بن الجراح، وحُميد الرؤاسي، وزيد بن الحباب، والفضل بن دُكين، والمسعودي الأصغر، وعبيد الله بن موسى، وجرير بن عبد الحميد، وعبد الله بن داود، وهشيم، وسليمان التيمي، وعوف الأعرابي، وجعفر الضبعي، ويحيى بن سعيد القطان، وابن لهيعة، وهشام بن عمار، والمغيرة، صاحب إبراهيم، ومعروف بن خربوز، وعبد الرزاق، ومعمر، وعلي بن الجعد'' [22]. وبمقارنة هذه اللائحة مع لائحة المصنفين في نص الذهبي نقع على توافق على أربعة أسماء: سفيان الثوري، هشيم، ابن لهيعة، معمر. وبهؤلاء الأربعة، من أصل خمسة عشر، تكون نسبة حضور مصنّفي الشيعة في لائحة الذهبي بأكثر من الربع، وهي نسبة تعادل أو تفوق النسبة العددية للشيعة إلى السنةّ ماضياً وحاضراً. والواقع أننا بالرجوع إلى تذكرة الحفاظ، المتخصص في الترجمة للمحدِّثين، نقع على أسماء أخرى من الشيعة من رواة الحديث. فممّن ترجم لهم الذهبي، رغم تشيّعهم المعلن: علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب من الطبقة الثانية، وأبو جعفر الباقر من الطبقة الثالثة، وجعفر بن محمد بن علي (الصادق) من الطبقة الرابعة، وشريك بن عبد الله الذي وسمه بأنه ''متعاطف مع الشيعة''، وجعفر بن سليمان الإمام ''من ثقات الشيعة وزهّادهم'' من الطبقة الخامسة، ومحمد بن فضيل من الطبقة السادسة و''كان شيعياً محترقاً''، والشعراني من

الطبقة التاسعة، وقد وسمه بالقول: ''الحافظ الإمام الجوّال... من ذرية ملك اليمن، باذا الذي أسلم بكتاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم... كان أديباً فقيهاً عابداً عارفاً بالرجال... قال ابن الأخرم: صدوق غالٍ في التشيع. وقال الحاكم: ثقة لم يطعن فيه بحجة'' [23].

وهذا لا يعني أنّ الذهبي لم يكن متعصّباً على الشيعة. ولكنّ سلفيته ـ وهذه هي السلطة المرجعية التي يصدر عنها هو ومن نقل عنه، سواء أكان ابن تغري بردي أم السيوطي ـ كانت توجب عليه أن ينظر بعين الإجلال وشبه التقديس إلى الصحابة والتابعين حتى ولو كانوا منتمين إلى سلالة من سيصير لاحقاً خصماً شيعيّاً. فالسلف، حتى لو تشيّع، يبقى سلفاً؛ ولا سيما أنّ التشيّع، بعكس ''الخروج'' مثلاً، يبقى ضمن آل البيت؛ وللبيت عند جميع السلفيين حرمة وتقديس. وقد صاغ الذهبي موقفه هذا بدقّة في كتابه ميزان الاعتدال في ترجمة أبان بن تغلب الكوفي. قال: ''شيعي جلد، ولكنّه صدوق، فلنا صدقه، وعليه بدعته. وقد وثّقه أحمد بن حنبل، وابن معين، وأبو حاتم، وأورده بن عدي، وقال: كان غالياً في التشيّع. وقال السعدي: زائغ مجاهر فلقائل أن يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع، وحدُّ الثقة العدالة والإتقان؟ فكيف يكون عدلاً من هو صاحب بدعة؟ وجوابه أنّ البدعة على ضربين: فبدعة كبرى كغلوّ التشيّع، أو صغرى كالتشيّع بلا غلوّ ولا تحرّف، فهذا كثير في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق، فلو رُدّ حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية، وهذه مفسدة بيّنة'' [24].

والواقع أنهم قلّة بين جامعي الحديث السنّة من رفضوا الأخذ عن المتشيّعين لمجرّد أنهم متشيعيّون، أي ''أهل هوى''. والبخاري هو من هذه القلّة، ''فلم يرو لأحد من أئمة الشيعة وأهل البيت، حتى ولو كانوا من الصحابة''. ولكنّ مسلماً بالمقابل أخرج في صحيحه للعديدين من المتشيّعين ممن لم يخرج لهم البخاري، إذ ''لم يعتبر مسلم التشيّع لعلي بن أبي طالب سبباً في تضعيف الراوي. فقد ذكر الخطيب البغدادي في كتابه الكفاية عن محمد بن يعقوب أنه ''سئل عن رأيه في الفضل بن محمد الشواني فقال عنه إنه صدوق في الرواية، إلاّ أنه كان من المغالين في التشيّع. قيل له: ولكنك حدثت عنه. قال: لأن أستاذي (يعني مسلماً) ملأ كتابه من أحاديث المتشيّعين لعلي بن أبي طالب'' [25].

إذن فعندما يتوهّم الجابري أن السلطة المرجعية التي يصدر عنها الذهبي ـ والتي تحدّد ''الحقل المعرفي الأيديولوجي لأهل السنّة كافة'' ـ هي التي أملت عليه أن ''يسكت عن «تدوين العلم وتبويبه» عند الشيعة''، فإنه بذلك لا يحدّد السلطة المرجعية التي ينتمي إليها الذهبي فعلاً، بل السلطة المرجعية التي يصدر عنها الجابري نفسه والتي يشوبها، من وجهة النظر العلمية، تقصير دامغ في المعرفة ''الرجالية''، ويبهظها، من وجهة النظر الأيديولوجية، لاهوت النفي المتبادل الذي استقر عليه الصراع السنّي ـ الشيعي في مراحله المتأخرة، والذي يقرأ تاريخ هذا الصراع بما انتهى إليه لا مما بدأ منه [26].

سادساً، إنّ آخر ما يسكت عنه الجابري ـ وربما أوّل ما يسكت عنه من منظور أصول العلم الفيلولوجي ـ في نص الذهبي هو شخص الذهبي نفسه. فكلّ محاكمة الجابري مبنية على إيهام قارئه بأنّ الذهبي كان شاهد عيان على ''عصر التدوين''، ومن هنا طابع ''الخطورة'' الذي يسم نصه. والحال أنّ الذهبي لم يكن شاهد عيان، ولا حتى شاهد سماع. فالذهبي لم يكن من أبناء القرن الثاني، ولا الثالث، ولا حتى الرابع. بل كان من أبناء القرن الثامن الهجري، وقد مات في أوساطه (748 هـ). أما ناقلا النص عنه، ابن تغري بردي والسيوطي، فقد توفيا في القرن التاسع والقرن العاشر للهجرة على التوالي. وهذا معناه أننا أبعد ما نكون عن رؤية ''على الساخن'' لـ ''عصر التدوين''، بل قد لا يكفي أن نقول إننا أمام رؤية ''على البارد''. وإنما نحن في الحقيقة أمام رؤية ''مجلّدة''

جرى ''تعليبها'' في القرن الثالث أو الرابع برسم الاستهلاك في القرون التالية، وربما بدون تحديد تاريخ نهائي للاستعمال. والدليل أنّ هذه الرؤية المجلّدة، هي عينها التي عاد الجابري في نهاية القرن الحالي يأكل من طبقها وقد غاب عنه أنه لا يجوز أن يعاد تجليد المجلّد، أو أن يعاد تسخينه مرّتين، ولا سيما أنّ الدراسات التراثية المتراكمة خلال النصف الثاني من القرن العشرين قد أبطلت ـ كما سنرى ـ أسطورة ''عصر التدوين'' من أساسها.

وليس من العسير علينا أن ندرك أين تعثّر بالجابري منهجه الذي يحلو له أن يصفه بأنه ''إبستمولوجي''. فالجابري ما كان له أن يخضع شهادة الذهبي لقراءة في المسكوت عنه إلا لأنّه توهم ـ وأوهم قارئه ـ أنها صداقة في منطوقها. فـ ''تصديق'' الجابري هو المسكوت عنه الحقيقيّ في نصّه. وسوء المعرفة بـ ''الرجال'' ـ حتى بالمشاهير منهم من أمثال الذهبي نفسه ـ هو ما جعله يصدّق أنّ هذا الأخير كان يمكن أن يرى ''عصر التدوين'' على حقيقته، بدون أن يقع ضحية خداع الحواس الذي لا بدّ أن يقع فيه كل من ''يرى'' الأشياء بعد حدوثها بخمسمئة أو ستمئة عام. والواقع أنّ الذهبي يقدّم، في شهادته عن ''عصر التدوين''، نموذجاً ناجزاً عمّن ليس له أن يكون شاهداً إلاّ بالوهم أو بالرغبة. فهو يرى ما يريد أن يراه، وما يريد أن يريه لقارئه، يساعده في تحقيق هذه الإرادة بعد المسافة الزمنية الذي تستوي معه الرؤية وعدمها. وإذ يستعير الجابري عينَيْ هذا الشاهد، فإنّه يغفل عن أن ينبّه قارئه إلى أنّ الذهبي ما كان ينظر بعينين عاريتين، بل من خلال عدسة سميكة بسمك المسافة الزمنية التي تفصله عمّا يراه، فضلاً عن أنّها عدسة خادعة تحتوي سلفاً على صورة الشيء الذي يريد الناظر أن يراه من خلالها. فالذهبي هو وارث صورة ''عصر التدوين'' المصنوعة من قبل الأجيال السابقة له، ومورّث هذه الصورة المصنوعة ـ بعد إدخال المزيد من الرتوش عليها ـ إلى الإجيال التالية له. ولعلّ الذهبي نفسه هو خير من حدَّد مواصفات هذه الصورة/ الأسطورة عندما وجدناه يقول إنه قبل ''عصر التدوين''، أي قبل عام 143، ''كان علم الصحابة والتابعين في الصدور، فهي كانت خزائن العلم لهم''. فنحن لسنا هنا أمام صورة مطابقة للواقع التاريخي، بقدر ما نحن أمام حاجة أيديولوجية إلى بناء واقع تاريخي كهذا. فعملية الاختراع والتدليس الهائلة التي شهدتها القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى، والتي جعلت ''العلم'' يتضخّم حتى أربى عدد الأحاديث المرويّة على الستمئة والستين ألفاً، أوجدت حاجة مضادة إلى إنقاذ ''الصحيح'' وإلى إحاطته، ضماناً لشروط الصحة، بكلّ الحرمة والقدسيّة المطلوبتين. وليس كالصدور والقلوب ملجأ لكلّ ما يراد له أن يبقى في منجى من كذب الكتب والكاتبين. والآثار في ذلك أكثر من أن تحصى. فعلى لسان سفيان الثوري قيل: ''ما استودعت قلبي شيئاً قط فخانني'' [27]. وعلى لسان سفيان أيضاً: ''بئس مستودع العلم القراطيس'' [28]. وعلى لسان الأوزاعي: ''كان هذا العلم شيئاً شريفاً، إذ كان من أفواه الرجال يتلاقونه ويتذاكرونه، فلمّا صار إلى الكتب ذهب نوره وصار إلى غير أهله'' [29].

ولا شك في أنّنا نستطيع هنا أن نتقرّى مظهراً من مظاهر المقاومة التي تبديها كلّ ثقافة شفويّة في طور انتقالها إلى ثقافة كتابية. ولقد كانت الثقافة اليونانية قد مرّت بطور مماثل، وبالتالي بموقف رافض من هذا القبيل، عندما بدأ الكتاب يحلّ في القرن الرابع ق. م. بفضل ورق البردي المستورد من مصر عن طريق جبيل، محلّ التعليم المباشر للفلسفة. ففي أكثر من مرّة عبر سقراط ـ كما رأينا في نظرية العقل ـ عن ازدرائه لـ كتب أناكساغوراس التي تباع عند ورّاقي الساحة العامة في أثينا بفلسين. وعلى لسان سقراط أيضاً يضع أفلاطون في محاورة فادروس هجاءً مرّاً للكتابة. فالكتابة، بدلاً من أن ''تنمّي العلم والذاكرة'' كما يزعم أنصارها، ليس من شأنها إلاّ أن ''تستحدث النسيان في

النفوس إذ تتأداها إلى إهمال الذاكرة''. وطالبو العلم، ''إذ يضعون ثقتهم في الكتابة'' ويتحرّون عن الحقيقة ''من الخارج، بواسطة رسوم أجنبية[30]، لا من الداخل، من أعماق أنفسهم، فإنهم لن يحوزوا سوى ''دعوى العلم، لا العلم''. وللكتابة، فضلاً عن ذلك، ''محذور خطير، مثلها في ذلك مثل التصوير''. فـ ''منتجات التصوير تبدو حيّة؛ لكنْ اطرح عليها سؤالاً فتخرس ولا تحير جواباً. وذلك هو أيضاً شأن الأقوال المكتوبة. فقد يخيل إليك أنها تنطق نطق أذكياء الأشخاص، لكن اسألها أن تفسير لك ما تقوله، فلا تجيب إلا بشيء واحد في تكرار لا يحيد أبداً'' [31].
وخطورة هذا المحذور تتضاعف مع الانتقال، في عملية التدوين الكتابية، من نصّ دنيوي إلى نص ديني كما الحال في السنّة النبوية. فالتدوين، ومن ثم النسخ، ينزع إلى حد غير قليل الصفة المقدّسة عما هو مقدّس. وقد اصطدم تدوين القرآن نفسه كما سنرى بمقاومات لا يستهان بها. وهي المقاومات عينها التي ستتكرّر مع الانتقال، في الأزمنة الحديثة، من طور الكتاب المنسوخ إلى طور الكتاب المطبوع. ولا ننسَ أنّ ركيزة الكتابة في فجر الإسلام كانت من مواد بخسة: العظام والجلود وقتب الخشب ودقاق الحجارة وعسب النخيل، وغير ذلك من الركائز الزريّة. وفضلاً عن هذه الرثاثة فثمة في الكتابة العربية محذور إضافي. فالكتابة ما كان أصابت في فجر الإسلام تطوراً. فلا كانت مشكولة ولا منقوطة. وكانت الحروف والكلمات قابلة لقراءات شتّى، ومن ثم فإنّ خطر التصحيف كان كبيراً[32]. ومن هنا كانت الآذان والأفواه أقدر من العيون على تداول ''العلم''. وفي ذلك يقول الذهبي نفسه في معرض تعليله كراهة الكتابة والإعراض عن التدوين: ''لا ريب أنّ الأخذ من الصحف وبالإجازة يقع فيه خلل، ولا سيما في ذلك العصر، حيث لم يكن بعد نقط ولا شكل، فتتصحف الكلمة بما يحيل المعنى، ولا يقع مثل ذلك في الأخذ من أفواه الرجال'' [33]. والحرص على القران بين ''تقييد العلم'' وروايته الشفوية هو ما يمكن أن يفسّر تلك الظاهرة الغريبة التي تواترت الإشارة إليها في أدبيّات تدوين السنّة: ظاهرة إحراق كتب الحديث أو دفنها أو محوها في العصر الإسلامي الأول. فقد خصّ الخطيب البغدادي الظاهرة بفصل من كتابه على حدة، وأورد أنّ عبيدة بن عمرو (المتوفى سنة 76) ''أوصى أن تحرق كتبه أو تمحى''، وأنه ''دعا بكتبه عند موته فمحاها، وقال: أخشى أن يليها أحد بعدي، فيضعوها في غير مواضعها''. وعن سعد بن شعبة عن أبيه أنه قال: ''قال لي أبي، يا بنيّ، إذا أنا متّ فاغسل كتبي وادفنها، فلمّا مات غسلت كتبه ودفنتها''. وعن أبي قلابة (- 104 هـ) أنه قال: ''ادفعوا كتبي إلى أيوب (السختياني) إن كان حياً، وإلا فأحرقوها'' [34]. وقد علل مصنف ''تقييد العلم'' الظاهرة من ''باب كراهة كتابة الحديث''. ولكن إحراق كتب الحديث أو دفنها أو محوها لا ينفي كونها قد كتبت منذ ذلك الزمن المبكر. وإنما القرينة ههنا أنّ رجاء إتلافها لم يفصح عنه إلاّ في ساعة الموت وعلى سبيل الوصية[35]. وذلك ما يشير إليه الخطيب البغدادي في عبارة واضحة: ''كان غير واحد من المتقدمين، إذا حضرته الوفاة، أتلف كتبه، أو أوصى بإتلافها، خوفاً من أن تصير إلى من ليس من أهل العلم، فلا يعرف أحكامها، ويحمل جميع ما فيها على ظاهره، وربما زاد فيها ونقص، فيكون ذلك منسوباً إلى كاتبها في الأصل'' [36]. فلو كانت العلة الكراهة لما كانت تلك الكتب كتبت أصلاً، ولما احتفظ بها إلى ساعة الممات. وإنما هو الخوف من أن تقرأ على سبيل الوجادة، لا على سبيل الإجازة أو المناولة. فالوجادة، أي الأخذ عن الكتب بغير وساطة شيخ، لا تفي بـ ''شروط الصحة'' في زمن كانت فيه الكتابة غير المنقوطة تقبل تعدّداً في القراءات وفي الدلالات. ومما قدّم ذرائع إضافية لهذا التحرّج أنّ الأحاديث التي استأثرت بالاهتمام الأكبر تدويناً وتداولاً في ذلك العهد المبكر، كانت ذات صلة بأحكام العبادات

والمعاملات التي لا تحتمل بحكم إلزاميّتها التطبيقية هامشاً فضفاضاً من حرية القراءة والتأويل ـ ولم تكن الغلبة بعد لأحاديث العقيدة التي ستفشو في زمن ظاهرة تشعّب الحديث وتضخّمه.
وبديهي أنّ هذه الظاهرة الأخيرة عينها، هي التي تمنعنا من اعتماد الحديث نفسه معياراً للفصل في مسألة تدوين الحديث. أولاً لأنّ الأحاديث التي تنهى عن تقييد العلم لا تقلّ عدداً ولا وزناً عن تلك التي توصي به وتأمر. فمن جهة أولى، لا يكاد مجمع من مجامع الأحاديث، بدءاً بصحيح مسلم ومسند أحمد وانتهاءً بسنن الدارمي وجامع ابن عبد البر، يخلو لفظاً أو معنى من الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري: "لا تكتبوا عنّي شيئاً سوى القرآن، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه". وبالإيقاع نفسه يتواتر، من الجهة الثانية، حديث عبد الله بن عمرو بن العاص: "قال رسول الله صلى الله عليه: "قيدوا العلم". قلت: "يا رسول الله، وما تقييده؟" قال: "الكتاب"". بل إن حديث "قيدوا العلم بالكتاب"، الذي روي منسوباً إلى الرسول، قد روي أيضاً منسوباً إلى كبار الصحافة ومنهم عبد الله بن العباس وأنس بن مالك. فنحن إذن هنا أمام ما يسمّيه الأصوليّون تكافؤ الأدلّة. ولكن أسواء نسب إلى الرسول النهي عن كتاب العلم أم الأمر به، فإنّنا نرجّح ألا يكون ذلك إلا من قبيل التبرير أو التكريس لموقف لاحق. والدليل على الوضع هنا كلمة العلم نفسها: فـ "العلم" ما صار له معنى "الحديث" إلا بعد وفاة الرسول، فكيف كان له أن ينهى عن قيده أو يأمر به في حياته؟
والواقع أنّ الداخل إلى غابة "العلم" لا بدّ له أن يدهش لكثافة الصراع الذي نشب في الصدر الأول بين أصحاب الحفظ والرواية الشفوية وأصحاب الكتابة والوجادة. ولئن يكن هذا الصراع قد استوقف نظر مؤرخ كبير مثل الخطيب البغدادي في القرن الخامس الهجري، فإن باحثاً معاصراً مثل محمد مصطفى الأعظمي قد وجد من واجبه أن يتابع ويطوّر في القرن العشرين الميلادي المهمّة التي كان تصدّى لها مصنّف تقييد العلم، ولكن مع قلب اتجاهها. فبينما الخطيب البغدادي كان من الذين أسهموا في بناء أسطورة تأخّر التدوين إلى منتصف القرن الثاني للهجرة، فإنّ صاحب أطروحة الدكتوراه المقدّمة إلى جامعة كامبردج عام 1966، والمنشورة تحت عنوان دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه قد استفاد من المنهجيّة العلميّة الحديثة في مجال البحث التاريخي، ومن الذخيرة المعرفية المتراكمة في العقود الأخيرة، ليؤكّد على التدوين المبكر من النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، أي بفارق مئة سنة. فحتى أبو سعيد الخدري، راوي حديث: "لا تكتبوا عني..."، "يبدو أنه كتب بعض الأحاديث النبوية لنفسه، إذ نقل عنه قوله: "ما كنا نكتب شيئاً غير القرآن والتشهد"" [37]. وحتى أبو هريرة (ـ 59 هـ) الذي قال: "ما كان أحد أعلم بحديث رسول الله منّي إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب بيده ويعيه بقلبه، وكنت أعيه بقلبي ولا أكتب بيدي"، فقد أقرّ، بهذا النفي نفسه، أنّ غيره، في زمانه، كان "يكتب". فضلاً عن أنه كان يأذن لغيره أن يكتب عنه. فقد روى بشير بن نهيك: "كتبت عن أبي هريرة كتاباً"، كما كانت لهمام بن منبه "صحيفة عن أبي هريرة". كذلك كتب عبد العزيز بن مروان إلى كثير بن مرة الحضرمي (ـ 75هـ) "أن يكتب إليه بما سمع من أصحاب رسول الله (ص) من أحاديثهم، إلاّ حديث أبي هريرة فإنه عندنا" (ص 98). وفي معرض النفي الإثباتي أيضاً نقل عن أبي موسى الأشعري (ـ 42 هـ) أنه "كان يعارض كتابة الأحاديث النبوية حتى محا ما كتبه تلميذه عنه" (ص 96). وزيد بن ثابت (ـ 45 هـ)، الذي عيّنه عثمان بن عفان لكتابة المصحف، كان يقول: "إن رسول الله (ص) أمرنا ألا نكتب شيئاً من حديثه"، فكان إذا ما كتب عنه أحد حديثاً محاه. وهذا لا يمنع أنه "أوّل من صنف كتاباً في الفرائض... ولا تزال مقدّمة هذا الكتاب محفوظة في المعجم الكبير للطبراني" (ص 108 ـ 109). وعبد الله بن مسعود (ـ 32 هـ)، الذي ربما كان أوّل فقيه في الإسلام، "ما كان يسمح بكتابة

الأحاديث النبوية'' فكان إذا ما بلغه ''أن عند ناس كتاباً فلم يزل بهم حتى أتوه به، فلما أتوه به محاه'' (ص 126). وروي عن عمر بن الخطاب (ـ 23هـ) أنه ''بلغه أنه قد ظهر في أيدي الناس كتب، فاستنكرها وكرهها، وقال: أيها الناس، إنه قد بلغني أنه قد ظهر في أيديكم كتب، فأحبّها إلى الله أعدلها وأقومها، فلا يبقين أحد عنده كتاب إلاّ أتاني به فأرى فيه رأيي. قال: فظنوا أنه يريد أن ينظر فيها، ويقومها على أمر لا يكون فيه اختلاف، فأتوه بكتبهم فأحرقها في النار، ثم قال: أمنية كأمنية أهل الكتاب'' 38 (ص 131). وإبراهيم بن يزيد النخعي (ـ 96 هـ)، الذي كان يكره الكتب، كان يقول: ''قلّ ما كتب إنسان كتاباً إلا اتكل عليه'' (ص 143). وكذلك شأن المقرئ سعيد بن جبير (ـ 95 هـ) الذي كان ''يكره كتاب الحديث''، ولكن روى عنه ابن سعد في الطبقات الكبرى أنه قال: ''ربما أتيت ابن عباس فكتبت في صحيفتي حتى أملأها''. وله على كل حال تفسير للقرآن، وقد رواه عنه الضحّاك وعبد الملك بن مروان وعزرة وعطاء بن دينار وقتادة (ص 149). وروي عن أبي سفيان أنه سئل: ''ما لي لا أراك تحدث كما يحدث سليمان اليشكري]قبل ـ 80 هـ[قال: إن سليمان اليشكري كان يكتب ولم أكن أكتب'' (ص 150). أما محمد بن سيرين (ـ 110 هـ)، التابعي المشهور الذي كان حجة في ''تعبير الرؤيا''، فـ ''كان يكره الكتاب''، ولا يطيق إذا وقع لديه كتاب أن يبيت عنده، ومع ذلك يروى عنه أنه ''كان لا يرى بأساً أن يكتب الحديث، فإذا حفظه محاه'' (ص 202).

هذا من حديث دليل النفي الذي يثبت ما ينفيه. أما من حيث الإثبات المباشر، فإنّ قائمة القرائن والأدلّة تزيد ـ ولا تقلّ ـ غزارة. وربما كان واحد من الشهود الأكثر تبكيراً أبا رافع، مولى الرسول الذي مات قبل 40 هـ (والذي رأينا الجابري يخلط بينه وبين ابنه عبيد الله ويؤكّد، بلسان حسن الصدر، أن السلطة المرجعيّة لأهل السنّة تنكّرت لدوره في تدوين الحديث والتفقّه). فقد روى الخطيب البغدادي في الكفاية أنّ أبا بكر بن عبد الرحمن قال: ''دفع لي أبو رافع كتاباً فيه استفتاح الصلاة''. وروى ابن سعد في طبقاته: ''قالت سلمى: رأيت عبد الله بن عباس معه ألواح يكتب عليها من أبي رافع شيئاً من فعل رسول الله (ص 95)[39]. وذكر أبو بكر الثقفي (ـ 51هـ) أنه ''كتب خطاباً إلى ابنه الذي كان قاضياً بسجستان وضمّنه بعض الأحاديث النبوية المتعلّقة بالقضاء'' (ص 95). وقال علي بن المديني: ''أتاني رجل من ولد محمد بن سيرين بكتاب محمد بن سيرين عن أبي هريرة... وكان أوله: هذا ما حدّثنا أبو هريرة، قال أبو القاسم كذا، وقال أبو القاسم كذا، وكان الكتاب في رق عتيق'' (ص 99). وروى اليعقوبي في تاريخه أنّ أسماء بنت عميس (ماتت بعد 40 هـ) ''كانت عندها صحيفة فيها أحاديث رسول الله (ص)'' (ص 100). وكان أنس بن مالك (ـ 93 هـ) يحث أولاده على كتابة العلم. قال ثمامة بن عبد الله: كان أنس يقول لبنيه: ''يا بني قيدوا العلم بالكتابة''، حتى نقل عنه أنه كان يقول: ''كنا لا نعدّ علم من لم يكتب علمه علماً'' (ص 101). وجاء في تاريخ بغداد أن ابن سنان قال: ''خرجت في وفد من أهل الأنبار إلى الحجاج إلى واسط نتظلّم إليه من عامله علينا ابن الرفيل، فدخلت ديوانه فرأيت شيخاً والناس حوله يكتبون عنه. فسألت عنه فقيل لي: أنس بن مالك'' (ص 101). وكان لجابر بن عبد الله (ـ 78 هـ)، مفتي المدينة في زمانه، ''صحيفة'' روى عنها أبو سفيان والحسن البصري. وروى سليمان بن حرب: ''كان سليمان اليشكري جاور بمكة سنةَ جاورَ جابرُ بن عبد الله. وكتب عنه صحيفة، ومات قديماً وبقيت الصحيفة عند أهله'' (ص 105). وكان الحسن بن علي (ـ 50 هـ) ''يوصي بكتابة الأحاديث النبوية لمن لا يحفظ. قال محمد بن أبان: قال الحسن بن علي لبنيه وبني أخيه: تعلّموا، فإنكم صغار قوم اليوم، تكونون كبارهم غداً، فمن لم يحفظ منكم فليكتب'' 40 (ص 107). وقد قُدِّرت كتب عبد الله بن عباس

(68 هـ) التي كان ينقلها عنه مولاه كريب بـ ''حمل بعير أو عدل بعير''، وكان ''يحث طلابه على كتابة العلم... ويقرأ كتبه على الناس، ولكنه في أيامه الأخيرة عندما ابتلي في عيونه وصعبت عليه القراءة، طلب من الناس أن يقرؤوا عليه كتبه'' (ص 117). واشتهر عبد الله بن عمرو بن العاص بـ ''صحيفته'' التي كان يسميها ''الصادقة'' و''كانت هذه الصحيفة أعز شيء عنده'' (ص 122). وكتب أبو قلابة، عبد الله بن زيد البصري (ـ 104 هـ) ''أحاديث كثيرة، وجمع ثروة علمية لا تقدر''. وقد وجدناه يوصي بكتبه فيقول: ''ادفعوا كتبي إلى أيوب ـ إن كان حياً ـ وإلا فأحرقوها''، ''فجيء بها عدل راحلة من الشام'' (ص 144). وكان تلاميذ جابر بن زيد الأزدي (ـ 93 هـ) يكتبون عنه فقيل له ''إنهم يكتبون عنك ما يسمعون'' فقال: ''إنما لله يكتبون'' (ص 146). وكان خالد بن معدان الكراعي (ـ 103هـ) ''عالم أهل بلدة في زمانه''، وقد قال عنه بحير: ''ما رأيت أحداً ألزم للعلم منه، وكان علمه في مصحف له أزرار وعرى'' 41 (ص 147). وكان الشعبي (ـ 103هـ) يملي العلم على تلاميذه. قال مجاهد: ''رأيت الشعبي يملي على رجل ثلاث طومار في الصدقات والفرائض''، وهو من الأوائل الذين ألّفوا في موضوعات شتى، وممّا ألفه كتاب الجراحات (ص 152). وكان عبد الرحمن بن عائذ الأزدي (ـ 80هـ) ''من حملة العلم''، و''يبدو أن كتبه كانت كثيرة''. قال بقية عن ثور بن يزيد: ''كان أهل حمص يأخذون كتبه، فما وجدوا من الأحكام اعتمدوه''. وقال ارطأة بن المنذر: ''اقتسم رجال من الجند كتب ابن عائذ الأزدي بينهم بالميزان'' (ص 154). وكان عند عكرمة، مولى ابن عباس (ـ 105هـ)، ''كتب'' وقد ''نزل على عبد الله أبي الأسوار بصنعاء، فعدا ابنه على كتاب لعكرمة فنسخه، وجعل يسأل عكرمة، ففهم أنه كتبه من كتبه'' (ص 161). وقال ابن علية عن يزيد الرشك، الذي كان يروي عن معاذة بنت عبد الله العدوية (ـ 83هـ): ''سمعت من يزيد الرشك أربعة أحاديث، وكان يحدث من كتابه، فقلت: هذا لا يحفظ، فلم أرغب فيه'' (ص 166). وكان الحسن بن يسار البصري (ـ 110هـ) ''عالماً فقيهاً فاضلاً قارئاً لا يشك في صدقه، غير أنه كان كثير المراسيل، كثير الرواية عن قوم مجاهيل، وعن صحف قد وقعت إليه لقوم أخذها منهم وعنهم... وكان كثير المراجعة لكتبه لئلا يقع في الخطأ. وكان يملي الأحاديث على تلاميذه، وكان قد أملى التفسير، فكتبه الناس. وما كان يكتفي بهذا القدر، بل كان يكتب لهم أيضاً. وكان الطلاب يقرؤون عليه الكتب... ويذكر ابن سعد رواية مفادها أن الحسن البصري أحرق كتبه قبل وفاته'' 42 (ص 174). وذكر عبد الله بن عيسى الأنصاري (ـ 135هـ): ''لقيت زيد بن علي فحدثته بأحاديث، اكتتبها مني في ألواح صغار'' (ص 188). وكان عطاء بن أبي رباح (ـ 117هـ) ''يشجع على كتابة الأحاديث ويساعد الطلاب على هذا. قال عتبة بن حكيم الهمداني: كنت عند عطاء بن أبي رباح، ونحن غلمان، فقال: يا غلمان، تعالوا اكتبوا. فمن كان منكم لا يحسن كتبنا له، ومن لم يكن عنده قرطاس أعطيناه من عندنا'' (ص 190). وكانت عند العلاء بن عبد الرحمن الحرقي (ـ 139هـ)، كما روى ابن قتيبة عن مالك، ''صحيفة يحدث بما فيها، فربما أراد الرجل أن يكتب بعضها، فيقول له: إما أن تأخذها جميعاً أو تدعها جميعاً، وصحيفته بالمدينة مشهورة'' (ص 195). وكان قتادة بن دعامة السدوسي (ـ 117هـ) من أعلام من ''كتب الأحاديث. وله من الكتب تفسير القرآن، والناسخ والمنسوخ في القرآن، وعواشر القرآن. وكان يحض على الكتابة. قال أبو هلال: ''قيل لقتادة: يا أبا الخطاب أنكتب ما نسمع؟ قال: وما يمنعك أحد أن تكتب، وقد أنبأك اللطيف الخبير أنه قد كتب، وقرأ: ''في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى]طه:52[''. ويبدو أنه في أوائل عهده ما كان يلتزم بيان الأسانيد... فيقول: بلغنا عن النبي (ص) وبلغنا عن عمر وبلغنا عن علي، ولا يكاد يسند. فلما قدم حماد بن أبي سليمان البصرة جعل يقول: حدثنا إبراهيم وفلان

وفلان، فبلغ قتادة ذلك فجعل يقول: ... سألت سعيد بن المسيب وحدثنا أنس بن مالك... وقال شعبة: كنت أنظر إلى فم قتادة، فإذا قال: حدثنا، كتبت، وإذا لم يقل لم أكتب... وقال علي بن المديني: ''سمعت معاذ بن هشام يقول، سمع أبي من قتادة عشرة آلاف حديث. قال: ثم أخرج لنا من الكتب عن أبيه نحواً مما قال. فقال: هذا سمعته وهذا لم أسمعه، فجعل يميزها'' (ص 197 - 199). أما محمد بن علي بن الحسين، خامس أئمة الشيعة المعروف بالباقر (- 114هـ)، فتذكر مراجع السنّة، ومنها تهذيب التهذيب لابن حجر، أنه ''كانت لديه كتب، وهي التي كانت في حوزة ابنه جعفر في ما بعد''. وذكر ابن حنبل في علل الحديث أنه ''كانت عند ابن جريج أحاديث محمد بن علي مكتوبة'' (ص 202). وكان لأبي الزبير محمد بن مسلم بن تدرس (- 126هـ) ''كتابان عن جابر، ولكنه لم يكن قد سمع كل أحاديثهما عن جابر، وكان يميز بين ما سمع وما لم يسمع... ويبدو أنّ جلّ تلامذته كتبوا عنه. قال ابن عدي: ''لا أعلم أحداً من الثقات تخلّف عن أبي الزبير إلا وقد كتب عنه'' (ص 203). وكان لدى إبراهيم بن مسلم الهجري (- 130 هـ) ''كتب عديدة. قال ابن عيينة: ''أتيت إبراهيم البحري فدفع إلي عامة كتبه، فرحمت الشيخ وأصلحت له كتابه... قلت: هذا عن عبد الله، وهذا عن النبي (ص)، وهذا عن عمر'' (ص 168). وكان أيوب السختياني (- 131 هـ) ''ثبتاً في الحديث، جامعاً عدلاً''، وكان منهم من يحفظ عنه ومنهم من يكتب، و'' عندما ذكر عند أبي نعيم أنّ حماداً حفظ عن أيوب وابن علية، كتب، قال: ضمنت لك أن كل من لا يرجع إلى الكتاب لا يؤمن الزلل'' (ص 170). وربما كان ''مسك الختام'' في هذه اللائحة ابن شهاب الزهري (- 123 هـ) الذي أثر عند قوله: ''لم يدوّن هذا العلم أحد مثل تدويني''''.

والواقع أنّه مع الزهري يمكن أن نتحدث عن انكسار في الحاجز النفسي. فمن قبل، وعلى لسان تابعي مثل عطاء بن أبي رباح (114 هـ)، كان يقال إن ''العلم سماع'' وإن ''العلم الذي يجب قبوله ويلزم العمل به هو المسموع دون غيره'' [43]. ولكن مع الزهري، وابتداءً منه أو من عصره الذي يتمفصل ما بين نهاية المئة الأولى وبداية المئة الثانية، صار ''العلم'' مأموراً به ومجهوراً بأمره. فهذا معتمر، ابن سليمان بن طرخان التيمي (46 - 143 هـ) يقول: ''كتب إليّ أبي وأنا بالكوفة أن ''اشتر الكتب واكتب العلم، فإن المال يذهب والعلم يبقى''. وهذا يحيى بن أبي كثير (- 120 هـ) يوصي من يسمع عنه: ''اكتب، فإن لم تكن كتبت، فقد ضيعت''. وهذا يحيى بن سعيد القطان (- 113 هـ) يتأسف على كونه لم يكتب من قبل: ''وددت أني كتبت كلما كنت أسمع، وكان ذلك أحب إليّ من أن يكون لي مثل مالي''. وانقلبت المعايير. فمن قبل كان الكتاب يعاب، ولكن معاوية بن قرة المزني (- 113 هـ) يعكس الآية ويعيب عدم الكتاب: ''من لم يكتب العلم فلا تعدّ علمه علماً''. وفي طور لاحق ومتأخر صار الكتاب لا نقيضاً مبخوساً للحفظ، بل ضمانته. فقد كان ابن جريج (- 150 هـ) إذا سئل عن شيء قال: ''اكتب، فما قيد العلم بشيء مثل الكتاب''. وابن المبارك (- 118 هـ) يعترف: ''لولا الكتاب ما حفظنا''. والخليل بن أحمد (- 175 هـ) يقر ويباهي: ''ما سمعت شيئاً إلا كتبته، ولا كتبت شيئاً إلا حفظته، ولا حفظت شيئاً إلا انتفعت به''. أما ذلك ''المشرِّع للعقل العربي'' الذي كانه الشافعي (- 204 هـ) فقد شرَّع أيضاً للكتاب: ''اعلموا رحمكم الله أن هذا العلم يندّ كما تند الإبل، فاجعلوا الكتب له حماة، والأقلام عليه رعاة''. ولم يتردد أحمد بن حنبل (- 214 هـ) في قلب سلّم التقييم عاليه سافله: ''حدثونا، قوم من حفظهم وقوم من كتبهم، فكان الذي حدثونا من كتبهم أتقن'' [44].

إن هذا الانقلاب في الموقف من الكتابة ينبع في تقديرنا في المقام الأول من أسباب ''فنية''. فتقنية السماع والحفظ، مع شيء من تقييد ''العلم'' عند الاقتضاء بطريقة الاختزال كما نقول اليوم، كانت

تفي بالغرض ما دام "العلم" محدود الحجم. ولكن مع تحوّل الرحلة في طلب العلم أو "تحمّله" كما كان يقال، إلى ظاهرة جماعية وشبه طقسية ـ حتى لقد بات يعدّ من يموت وهو في الطريق إلى "العلم" شهيداً ـ ومع تضخّم العرض من جرّاء تضخّم الطلب، والانتقال من طور تداول الحديث بالمفرّق إلى طور تداوله بالجملة، لم يعد في مستطاع الذاكرة وحدها استيعاب الدفوقات المتكاثرة. فذلك الجامع والراوي النموذجي للحديث في عهد بني أمية الذي كانه الزهري كان ـ قبل أن يصيره بدوره "عالماً" ـ "يطوف على العلماء ومعه الألواح والصحف، يكتب كلّما سمع" [45]. وإذا اعتبرنا المدينة نقطة المركز في انتشار الحديث، فإنّ دائرة هذا الانتشار كانت تزيد اتساعاً طرداً مع تزايد المسافة ما بين المركز والمحيط. وهذه الظاهرة التضخميّة وجدت أبلغ تعبير عنها على لسان الزهري أيضاً؛ فقد كان يقول: "يا أهل العراق، يخرج الحديث من عندنا شبراً، ويصير عندكم ذراعاً" [46]. وحتى نأخذ فكرة عن الضرورة "الموضوعية" التي أملت التحوّل من التقنية السماعية إلى التقنية الكتابية ـ وهو تحوّل سهّله الاتساع الهائل في دائرة التجارة واستيراد برديّ مصر وكاغد الصين ـ لا بأس بأن نستعين ببعض الأرقام. فمالك في الموطأ ـ وقد يكون هذا أول عمل من طبيعة "موسوعية" في حقل الحديث ـ قد جعل نسخته الأولى في 9000 حديث قبل أن يختصره مراراً ليجعله يضمّ "في صورته الأخيرة مائة حديث مسند و 222 حديث مرسل و 613 حديث موقوف" [47]. أما البخاري، فبعد أن "قضى ستة عشر عاماً في الرحلة والتحمل واستمع إلى نحو من ألف عالم وحفظ بالذاكرة (كذا!) أكثر من 100000 حديث، لم يستبق منها في نهاية الأمر سوى 9082 حديثاً" [48]. وأخيراً فإن مسند أحمد بن حنبل قد تضمّن نص أربعين ألف حديث ونيّفاً، وقال مصنفه فيه: "إن هذا الكتاب قد جمعته وأتقنته من أكثر من سبعمائة وخمسين ألفاً".

وإلى هذا ينبغي أن نضيف عاملاً ثانياً. فانداياح موجة الحديث من المدينة بصورة رئيسية، ومن مكة كذلك بصورة جزئية، باتجاه الأمصار في الشام ومصر، وعلى الأخص في العراق وفارس وخراسان، قد أحدث تغيراً سوسيولوجياً في الطبيعة "الإثنية" لأهل الحديث. فما دام مركز إنتاج الحديث في الحجاز، فقد كان دور العناصر العربية فيه كبيراً وحاسماً. ولكن مع تشعُّب الحديث في الأمصار "تشعَّب" أيضاً إثنياً، وعلى الأخص على صعيد إعادة الإنتاج. وفي الأمصار كانت البنية الثقافية القائمة، حتى من قبل الإسلام، ذات طابع مكتوب، بالتعارض مع البنية الثقافية العربية في الحجاز الجاهلي والإسلامي التي كانت إلى حد كبير شفوية، وشعرية بالتالي أكثر منها نثرية [49]. ودخول شعوب الأمصار في الإسلام ما كان يعني تعريباً فورياً، واكتساب مَلَكة اللغة يستغرق من الوقت أكثر مما يستغرقه تبديل العقيدة. وما كان لشعوب الأمصار ممن اعتنقوا الإسلام أن يدخلوا بيت العربية إلا من باب الكتابة، ولا سيما أنهم في الأصل، وعلى الأخص الفرس منهم كما يقر لهم الجاحظ في نص مشهور، أهل كتب وثقافة مكتوبة [50]. ومن ثم فإن الكتابة، لا الذاكرة العارية، كانت تقنيّتهم في حفظ "العلم" وتداوله. وبما أن "العلم" كان ـ أو صار بالأحرى ـ مصدراً رئيسياً من مصادر السلطة والشرعية في الدولة العربية الإسلامية، فقد كان لا مناص للفرس من أن يضعوا اليد عليه، بواسطة القلم والصحيفة، من جملة ما وضعوا اليد عليه من موارد هذه الدولة ومصائرها. وبرنامجهم هذا لا يخفي نفسه من خلال القول الموضوع على لسان الرسول: "لو أن العلم مناط بالثريا لنالته رجال من أبناء فارس" [51]. وبهذا المعنى فإن تدوين "العلم" كان بمثابة مصادرة له. ومن هذا المنظور فإن "النكتة" التي يرويها الجاحظ على لسان عبد الله بن شبرمة تضيء بمدلول جديد. قال: "قال رجل من فقهاء المدينة: من عندنا خرج العلم"، فقال ابن شبرمة: "نعم، ثم لم يرجع

إليكم‘‘ [52]. وهذا ما يفسر المقاومة التي ظل أهل المدينة يبدونها إزاء تقنية الكتابة حتى بعد أن أخذوا بهم بدورهم. فمالك بن أنس، الذي قضى حسب تصريحه أربعين عاماً وهو يصنف ’’الموطأ‘‘، أفتى بعدم جواز الأخذ عمن يكتب الأحاديث ولا يحفظها، حتى ولو كان ’’ثقة صحيحاً‘‘، معللاً فتواه السالبة بالقول: ’’أخشى أن يزاد في كتبه بالليل‘‘. وإمام المدينة هو من شكّك أيضاً في جملة علم ’’أهل العراق‘‘ عندما ردّ على من سأله: لمَ لمْ تأخذ عن أهل العراق؟ فقال: ’’رأيتهم يقدمون ههنا فيأخذون عن أناس لا يوثق بهم، فقلت إنهم هكذا في بلدهم يأخذون عمن لا يوثق بهم‘‘ [53]. فلكأن ’’العلم‘‘ أضحى، مع أهل العراق، إلى غير أهله. وهو حصراً العلم المدوَّن لا العلم المحفوظ في صدور المدنيّين من أنصار ومهاجرين. ولئن يكن العراق هو المسرح الأول للتدوين، فإنّ مفصل القرنين الأول والثاني للهجرة هو إطاره الزمني. فابتداءً من ذلك المنعطف شرعت الثقافة العربية الإسلامية تتحول إلى ثقافة مكتوبة. ولا شكّ في أنّ أهل العراق، وجلّهم من ’’أهل التسوية‘‘ ـ وهذا تعبير أقلّ شوفينية بكثير من تعبير ’’الشعوبية‘‘ الذي درج الجابري مع كثيرين غيره على استعماله ـ كان لهم دور رئيسي في ذلك التحول.

ولا نستطيع أن نغفل ـ وذلك هو العامل الثالث ـ دور السلطة المركزية في كسر الحاجز النفسي الذي كان يعترض الانتقال من الرواية إلى الكتابة. ويبدو أنّ من تصدّى لكسر هذا الحاجز هو عمر بن عبد العزيز، الخليفة ’’الراشد‘‘ الخامس الذي وَلِي ما بين 99 و101 هـ، أي بالضبط في مفصل المئتين الأولى والثانية. فقد كتب إلى أهل المدينة: ’’انظروا ما كان من حديث رسول الله (ص) فاكتبوه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء‘‘. وفي رواية أخرى تتردّد في عديد من كتب الحديث أنّه كتب إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم: ’’انظر ما كان من حديث رسول الله (ص) أو سنّة ماضية أو حديث عَمْرَة فاكتبه، فإني قد خشيت دروس العلم وذهاب أهله‘‘ [54]. وقد روى الزهري: ’’أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن فكتبناها دفتراً دفتراً. فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفتراً‘‘ [55]. ولا شك في أنّ هذه الرواية تذكّرنا بنسخ المصاحف التي بعث بها عثمان ابن عفان لتعتمد في الأمصار بعد جمع القرآن. فلكأنّ الخليفة ’’الراشد‘‘ الخامس أراد تقليد الخليفة الثالث ومتابعة سنّته. ولقد ذهب كثرة من الباحثين إلى أن ’’الورع‘‘، الذي اشتهر به عمر بن عبد العزيز، هو وحده ما يمكن أن يعلّل بادرته. والحال أنّ العكس يكاد يكون هو الصحيح، إذ إنّ ’’الورع‘‘ هو ما وقف حائلاً إلى حينه دون تدوين السنّة. ومشهورة هي الرواية عن عمر بن الخطاب أنه ’’أراد أن يكتب السنن، فاستشار في ذلك أصحاب رسول الله (ص)، فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق عمر يستخير الله فيها شهراً، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له، فقال: إني كنت أردت أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً، فأكبّوا عليها، وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أُلبس كتاب الله بشيء أبداً‘‘ [56]. بل إن شبيه هذا التحرّج كان قد وقف حائلاً، في طور أوّل، دون جمع القرآن وتدوينه. فقد ’’أخرج البخاري عن زيد بن ثابت قال: أرسل إليّ أبو بكر مقْتَلَ أهل اليمامة وعنده عمر. فقال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بالناس، وإني لأخشى أن يستحرّ القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن إلاّ أن يجمعوه، وإني لأرى أن يجمع القرآن. قال أبو بكر: فقلت لعمر: كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله (ص)؟ فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، فرأيت الذي رأى عمر. قال زيد ـ وعمر عنده جالس لا يتكلم ـ فقال أبو بكر: إنك شاب عاقل، ولا نتّهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول (ص)، فتتبع القرآن فاجمعه؛ فوالله لو كلّفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما

أمرني به من جمع القرآن؛ فقلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله النبي (ص)؟ فقال أبو بكر: هو والله خير؛ فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر، فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعس وصدور الرجال'' [57]. وتتحدث مصادر كثيرة عن معارضة الخليفتين الأولين لا لتدوين السنة فحسب، بل لرواية الحديث أصلاً. فقد ''خطب أبو بكر مرّة في الناس فقال: ''إنكم تحدّثون عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافاً. فلا تحدّثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم قولوا بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلّوا حلاله وحرّموا حرامه''. وروي عن الخليفة عمر بن الخطاب أنه قال لجماعة من الأنصار حين أوفدهم إلى العراق لتعليم الناس: ''إنكم تأتون قوماً لهم دويّ بالقرآن، فيأتونكم فيسألونكم عن الحديث. أقلّوا الرواية عن رسول الله'' [58]. وقد روي عن عمر أيضاً أنه قال: ''أقلّوا من الرواية عن رسول الله (ص) إلا في ما يعمل به''. وقد هدّد بعض المحدثين بالنفي. فقد سُمع يقول لأبي هريرة: ''لتتركن الحديث أو لألحقنك بأرض دوس'' [59]. بل ضربه مرّة بالدرة وقال: ''قد أكثرت من الحديث، وأحرى بك أن تكون كاذباً على رسول الله'' [60]. وقد توقّف أبو هريرة عن التحدّث عن الرسول، إلى أن مات عمر فعاد يحدّث. وفي رواية للذهبي[61] عن سعد بن إبراهيم، أنّ عمر حبس أربعة من كبار الصحابة هم ابن مسعود وأبو الدرداء وأبو مسعود الأنصاري وأبو ذر الغفاري فقال لهم: ''لقد أكثرتم الحديث عن رسول الله''. وفي رواية أخرى أنّه فرض عليهم نوعاً من الإقامة الجبرية وقال: ''أقيموا عندي، والله لا تفارقوني ما عشت''، ومنع خروجهم من المدينة. والأوّل من هؤلاء الأربعة، عبد الله بن مسعود، هو على كلّ حال من استخلص الدّرس ولخّصه بالقول المسند إليه: ''إنما القلوب أوعية فاشغلوها بالقرآن ولا تشغلوها بغيره'' [62].

وإذا صحّت القاعدة التي تقول: إنّ الدين لا يفسر بالدين، أو بالأصحّ لا يفسّر بالدين وحده، فإنّ ''ورع'' عمر بن عبد العزيز ـ الذي قد يكون هو نفسه من صنع جيل لاحق'' [63] ـ لا يكفي وحده لتعليل قراره بتدوين السنّة. ولو كان له أن يسير على سنّة من تقدّمه من الخلفاء الراشدين، لامتنع عن الأمر بجمع ''العلم'' في ''دفاتر'' أو بالأحرى في ''كراريس ككراريس المصاحف'' [64]. وإنما نرجّح أن يكون وراء ذلك القرار عامل سياسي. فالمدينة، المنبع الأول لنهر الحديث، والكوفة، رافده الرئيسي، كانتا مدينتين معاديتين بضراوة لبني أمية؛ وقد أصابهما على أيديهم بلاء شديد. وحسبنا هنا الإشارة إلى وقعة يوم الحرّة، وما تعرّضت فيه المدينة وأهلها من تنكيل. ففي سنة 63 هـ بلغ يزيد بن معاوية أنّ أهل المدينة خلعوه لإسرافه في المعاصي، فأرسل إليهم جيشاً كثيفاً بقيادة موسى ابن عقبة لقتالهم. وعند باب طيبة كانت وقعة الحرّة التي يقول فيها السيوطي، على لسان الحسن بن علي، إنه ''ما كاد ينجو منهم أحد، قتل فيها خلق من الصحابة رضي الله عنهم ومن غيرهم، ونهبت المدينة، وافتضّ فيها ألف عذراء'' [65]. وقد روى محمد بن عمرو بن حزم أنه قتل يومها ''بضعة وسبعون رجلاً من قريش، وبضعة وسبعون رجلاً من الأنصار، وقتل من الناس نحو من أربعة آلاف، وقتل ابنان لعبد الله بن جعفر، وقتل أربعة أو خمسة من ولد زيد ابن ثابت لصلبه... وفضحت النساء ونهبت الأموال'' [66]. ولا شك في أنّ المدينة، ومعها الكوفة (وكذلك البصرة) التي شهدت مقتل الحسين بن علي ثمّ إرهاب الحجّاج، قد تحوّلت إلى مصنع للأيديولوجيا الحديثية المناوئة للأمويين. وأغلب الظنّ أنّ قرار عمر بن عبد العزيز بجمع الحديث لم يكن منقطع الصلة بإرادة حصر الخسائر ـ فضلاً عن الرغبة الورعة في وضع حدّ لعملية ''الكذب على النبي'' التي لا بدّ أن تكون أحداث كربلاء والمدينة ومكّة المفجعة قد أطلقتها من قمقمها. ولكنّ ابن عبد العزيز لم يقيَّض له أن

يمضي أكثر من سنتين في الخلافة. ثم إن العملية كانت قد تضخّمت وتشعّبت إلى حدّ الاستعصاء على أيّ ضبط أو حصر، ولا سيما أنّ الأمصار كانت مسرحاً دائماً للخروج على بني أميّة. بل يمكن القول إنّ عمليّة إنتاج الأيديولوجيا الحديثية قد خرجت من أيدي أصحابها أنفسهم. فكما في كلّ ظاهرة جماعيّة، استقلّت آلية إنتاج الحديث بنفسها وصارت تتّبع منطقها الخاص الذي لا بدّ أن يكون له استقلاله الذاتي عن الأهواء السياسية المتصارعة، وإلاّ لفقد كلّ صدقيّة وكل مشروعيّة. والواقع أنّ هذه نقطة خلاف إضافيّة بين الجابري وبيننا. فهو يتصوّر أنّ ''التدوين'' آلية متواقتة في الزمان وممتدة في المكان، انطلقت دفعة واحدة بكبسة على ''الزر'' من قبل السّلطة السياسية المركزية. يقول: ''إذن فعمليّة تدوين الحديث وما يتّصل به من سيرة وأخبار، وكذلك تدوين اللغة وتقعيدها، كلّ ذلك تم في زمن واحد وفي أهمّ الأمصار الإسلامية يومئذ. ذلك لأنه سواء أخذنا بالتاريخ الذي حدّده الذهبي أو أدخلنا عليه بعض التعديل (بزيادة بضع سنين أو نقصها)، فمن الثابت تاريخياً أنّ الرجال الذين نُسب إليهم ''تدوين العلم وتبويبه'' قد قاموا بذلك فعلاً، وقد كانوا معاصرين لبعضهم بعضاً ويسكنون الأمصار التي حدّدها النص. وما نريد التأكيد عليه هنا، هو أنّ هذا العمل الذي تمّ في وقت واحد وفي أمصار متباعدة لا يمكن أن يحدث هكذا تلقائياً وبمجرّد المصادفة. إنه لا بدّ أن تكون الدّولة وراء هذه الحركة العلميّة الواسعة التي كانت تستهدف ''ترسيم'' الدين، إذا صحّ التعبير، أي جعله جزءاً من الدولة وفي خدمتها''[67]. والحال أنّنا بدون أن ننكر دور العامل السياسي، فإننا لا نصدر عن مثل هذه النزعة الحتمية الآلية، ولا نرى في مدوِّني الحديث، على تعدد اتجاهاتهم وتباين أهوائهم، جوقة موسيقيّة واحدة قادها ''مايسترو'' مجرّد اسمه ''الدولة''. كما لا نرى في مدوّنة الحديث، بكلّ نقائضها وأحاديثها التي ينسخ بعضها بعضاً ويؤكد الشيء وعكسه عند الاقتضاء ـ مثلما رأينا في مسألة المفاضلة بين حفظ العلم وكتّابه ـ مجرد ''ترسيم'' للدين لوضعه في خدمة ذلك العازف المفرد. فتدخّل الدولة ـ بغض النظر عن أمويّتها أو عبّاسيتها بحكم المسافة الزمنيّة الفاصلة بين عمر بن عبد العزيز في فرضيّتنا وبين أبي جعفر المنصور في فرضيّة الجابري ـ ما تعدّى كونه محاولة لضبط الأشياء بعد انفلاتها من عقالها. والأمر بتدوين السنّة، الصادر عن عمر بن عبد العزيز أو المنسوب إليه، ما تخطى دوره كسر الحاجز النفسي كما قلنا. وبالأصل، إنّ الخليفة ''الورع'' لم يأمر بتدوين السنّة بقدر ما أمر بجمع المدوَّن منها في محاولة لحصره وإلغاء ما يمكن إلغاؤه منه[68]. وعمليّة التدوين كانت قائمة كما رأينا على قدم وساق، وما زاد عمر بن عبد العزيز على أن أخرجها، بإباحته إياها، إلى العلن، ونزع عنها صفة ''الكراهة'' ليخلع عليها صفة ''الاستحباب''. ثم إنّ تدخّل السلطة الأموية لم يجرّد عمليّة إنتاج الحديث وتدوينه من استقلاليّتها الذاتية. فالأيديولوجيا الحديثية كانت تُنتج من تحت ـ وهذا هو مصدر فاعليّتها ـ ولا تفرض من فوق. ولا شكّ في أنّ بني أميّة، بما لهم من سلطان ومال، أفلحوا في جعل بعض آلات مصنع الحديث تعمل لحسابهم[69]، ولكنهم ما استطاعوا قط أن يمنعوا بقيّة الآلات ـ وهي الأكثر ـ من العمل لمصلحة خصومهم. وحتى ذلك الموظف الأيديولوجي الذي انتهى إلى أن يكونه الزهري في بلاط عبد الملك بن مروان، كما يبدو[70]، لم يرضَ قط أن يكون مجرد ''خادم'' في الدولة أو للدولة. فشطر رئيسي من صدقيّته كمحدّث، إنما كان يستمدّه من قدرته على إثبات استقلاليّته. وهذه الاستقلالية تفصح عن نفسها في تطوّر موقفه من التّدوين. فقد كان في البداية ممّن يكرهون الكتب ويمنع الناس أن يكتبوا عنه. ''فلمّا ألزمه هشام بن عبد الملك أن يملي على بنيه، أذن للناس أن يكتبوا''. وفي ذلك قال، كما

يبدو، قولَته الشهيرة: ”كنا نكره كتاب العلم، حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء، فرأينا ألاّ نمنعه أحداً من المسلمين“ [71].

* * *

لكن ما التدوين في نهاية المطاف؟ إنّ هذا السؤال الذي يعيدنا إلى نص الجابري عن نص أحمد أمين عن نص السيوطي/ الذهبي، يضعنا هذه المرّة لا أمام قراءة للمسكوت عنه، ولا أمام قراءة ساكتة في قراءتها المزعومة للمسكوت عنه، بل بكلّ بساطة أمام قراءة غالطة. وهذا الغلط يتموضع على مستوى الدّلالات. فما كان للجابري أن يستخلص من النص أنه ”حدّد سنة 143 هـ كتاريخ لبداية التدوين في الإسلام“ لو أنه قرأ نص الذهبي لدى الذهبي. فالذهبي يتحدّث حصراً، كما رأينا، عن بداية التصنيف، لا عن بداية التدوين في الإسلام (ولو كان نص الذهبي بين يدي أحمد أمين لما كان أشكل عليه هو الآخر ولما كان أورث الجابري مفهوم عصر التدوين). والذهبي بعدئذ، إذ يتحدّث عن تدوين العلم وتبويبه وتصنيفه، فإنه لا يتحدّث عن مترادفات. ويبدو أنّ هذه القراءة الترادفية للدلالات هي التي أوقعت غولدزيهر نفسه ـ وهو المستشرق الذي يأخذ عنه الجابري (بوساطة أحمد أمين) نظريّته بدون أن يسميه ـ في وهم التصوّر بأنّ بداية التدوين في الإسلام ترجع إلى منتصف القرن الثاني للهجرة. وقد نبّه فؤاد سزكين في المجلّد الأوّل من عمله الموسوعيّ عن تاريخ التراث العربي إلى أنّ ”التصورات الخاطئة“ للمستشرق المجري الكبير عن بداية التّدوين تعود إلى أنّه ”لم يتنبّه بصفة خاصة إلى الفرق الدقيق بين تدوين الحديث وتصنيفه، ولذا اختلطت عليه الروايات الخاصة بهما“ . ومن ثمّ فقد ميّز مصنّف تاريخ التراث العربي ثلاث مراحل في تطوّر كتب الحديث:
”أ ـ كتابة الحديث: وقد سُجِّلت الأحاديث في عصر الصحابة وأوائل التابعين في كراريس صغيرة، أطلق على الواحد منها اسم ”صحيفة“ أو ”جزء“ [72].
ب ـ تدوين الحديث: جمعت الكتابات المتفرّقة في الربع الأخير من القرن الأول والربع الأول من القرن الثاني الهجري.
جـ ـ تصنيف الحديث: وقد رتّبت الأحاديث في هذه المرحلة وفق مضمونها في أبواب منذ سنة 125 هـ تقريباً. ومع أواخر القرن الثاني للهجرة ظهرت إلى جانب الطريقة الأولى طريقة أخرى لترتيب الأحاديث وفق أسماء صحابة الرسول (ص) في كتب المساند. وفي القرن الثالث الهجري نُقِّحت الكتب المنهجيّة المبكرة، وأعدّت كتب جامعة سمّيت عند الباحثين المحدّثين باسم ”المجموعات الصحيحة“ [73].
وقد كان يوسف العش، في مقدّمته التحقيقية لكتاب تقييد العلم قد نبّه، منذ عام 1949، إلى الخطأ الشائع الذي وقع فيه ”غير ذوي التتبّع والاستقصاء“ عن السنة الانقلابية المزعومة لبداية التدوين من جراء عدم ضبط معاني الكلمات ودلالات المصطلحات. قال: ”اشتهر بين عامة الناس من غير ذوي التتبّع والاستقصاء أنّ الحديث أو ما يطلق عليه علماء الحديث لفظ ”العلم“ ظلّ أكثر من مائة سنة يتناقله العلماء حفظاً، دون أن يكتبوه. واستمر هذا الظنّ أكثر من خمسة قرون متتابعة، وهو يزداد توسعاً ويطّرد قوة. وسبب هذا الظن خطأ في تأويل ما ورد عن المحدّثين في تدوين الحديث وتصنيفه. فقد... ذكروا أوّل من صنف الكتب فإذا هم جميعاً ممن عاش حتى بعد سنة 143 هـ. ولم يعط المؤرخون وأصحاب الموسوعات هذه الأقوال حقّها من التأويل العميق والتفهّم الجليّ لدقيق تعبيرها... أفليس طبيعياً أن يثبت في أذهان العامة والناس من غير ذوي الاختصاص والتتبع أنّ

الحديث لم يكتب في عصر الصحابة والتابعين إلا في ما ندر. والنادر لا حكم له. ومن أين لهم أن يضبطوا معنى التدوين والتصنيف حق الضبط، فيعرفوا أنّ التدوين هو تقييد المتفرّق المشتّت وجمعه في ديوان أي في كتاب، تجمع فيه الصحف فيضم الشمل، ويحفظ من الضياع، وأنّه أوسع من التقييد بمعناه المحدود. ثم يعرفوا أن التصنيف أدقّ من التدوين، فهو ترتيب ما دوِّن في فصول محدودة وأبواب مميزة'' [74].

إذن فليس أوّل من صنَّف أول من بوَّب، ولا أوّل من بوّب أوّل من دوَّن، ولا أوّل من دوَّن أوّل من قيَّد وصحَّف. فالمصنّفات كانت قبلها كتب، والكتب كانت قبلها صحف. والذهبي، في النص المسند إليه، يتحدّث عن أوّل من صنّف، لا عن أوّل من دوَّن وبوَّب. وفي الوقت الذي يتحدّث فيه عن شروع ابن جريج التصنيف بمكة ومالك بالمدينة وسفيان بالكوفة، إلخ، فإنّه لا يجعل من ذلك بداية مطلقة. فهو لا يقول: بدأ، بل ''كثر تدوين العلم وتبويبه''. والشيء لا يكثر إلاّ أن يكون بدأ من قبل. ولا تكاد من بداية، في هذا المجال كما في كلّ التاريخ أصلاً، إلاّ وتتقدّمها بداية سابقة عليها. وحتى بداية التدوين في الإسلام يحتمل أن تكون سبقتها بداية أكثر بدائية بعد في الجاهلية. أفلم تثبت حفريات تاريخ التراث العربي أنّ أوائل المؤلّفين في الإسلام كانوا من المخضرمين، ومنهم على سبيل المثال دغفل بن حنظلة، ''نسابة العرب'' الذي لا يتحدّث عنه الجاحظ إلاّ واصفاً إياه بـ ''العلاّمة'' والذي اشتهر بكتابه في الأنساب المعروف باسم التشجير، والذي طبع له عام 1302 هـ في إسطنبول كتاب التظافر والتناصر؟ أوَما اشتهر عبيد بن شرية الجرهمي اليمني، الذي ''أدرك النبي ولم يسمع منه شيئاً''، بكتابه ''أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها''؟ أوَلا يذكر له ابن النديم من كتبه الأخرى كتاب الملوك وأخبار الماضين وكتاب الأمثال الذي يقول إنه رآه بعينه ''في نحو خمسين ورقة'' [75]؟ أوَلم يؤلف يزيد بن ربيعة بن مفرِّغ الحميري، المتوفى سنة 69 هـ، كتاب سيرة تبَّع وأشعارها؟ بل ألم يؤلف زياد بن أبيه، المتوفى سنة 53 هـ، كتاب المثالب ليكون في أيدي أبنائه سلاحاً لـ ''الاستظهار به على العرب'' [76]؟ ثم أما كانت تتداول في القرون الأولى ''كتب قديمة في الأنساب دوَّنها العرب عن الحميريين، وكانت هذه الكتب تعرف باسم الزبر''؟ وأخيراً، ألم تثبت تلك الحفريات عينها أن شكلاً ابتدائياً من ''الكتاب'' كان يتداول في الصدر الأول على صورة قصائد تعليمية، ومنها القصائد المعجمية التي أشار إليها ابن النديم في الفهرست، وقصيدة ''الطب'' لتياذُق المتوفى سنة 95 هـ [77]؟ بل ألا يمكن الحديث أخيراً عن وجود كتب مدوّنة في الجاهلية بالذات إذا ما أخذنا في الاعتبار أن ثم نسخاً من التوراة والإنجيل كانت متداولة لدى المتهوّدين والمتنصّرين من عرب الحواضر، فضلاً عن التطوّر الثقافي الذي لا بدّ أن تكون عرفته مدن الثغور في باديتي الشام والعراق وبلاطات الغساسنة والمناذرة وكنائسهم في بصرى والحيرة [78]؟

إن هذه البداية المبكرة للتدوين التاريخي عند العرب تحدث في تصوّر الجابري عن ''عصر التدوين'' ـ استنساخاً عن أمين/ غولدزيهر ـ اختراقين رئيسيّين: فهي تقدم مبتدأ ''عصر التدوين'' مئة سنة إلى الوراء لتنقله من منتصف القرن الثاني إلى منتصف القرن الأول، ثم إنها توسع مضمون التدوين، أي ما يسميه السيوطي/ الذهبي ''العلم''، لتشمل به الدنيويات فضلاً عن الدينيّات. وإنما في هذا السياق تأتي إشارة الجاحظ في كتابيه الحيوان والبيان والتبيين إلى نحو خمسة عشر عالماً من ''علماء العرب'' ممن صنّفوا كتباً في الأنساب وممّن عاصروا ظهور الإسلام. ومن هؤلاء ''النسابين العلماء'' أبو الخنساء عباد بن كسيب ''الشاعر العلاّمة والراوية النسابة'' ومكي بن سوادة ''الجامع العلم'' والأقرع بن حابس ''عالم العرب في زمانه''، وعبيد بن شرية الذي عمَّر إلى

أن أدرك نهاية حكم معاوية، وصحار بن العباس العبدي الذي انتصر لعثمان ثم خرج على معاوية، والذي ينسب إليه ابن النديم كتاب الأمثال، وحويطب بن عبد العزى الذي توفي سنة 53 هـ عن مئة وعشرين عاماً كما يقال، وأبو كلاب ورقاء بن الأشعر الذي يذكر الجاحظ أنه ألّف كتاباً في الأمثال، وأخيراً، وعلى الأخص دغفل بن حنظلة الذي ضرب به المثل فقيل ''أنسب من دغفل''، والذي كان له، فضلاً عن ذلك، علم في العربيّة وفي النجوم. وإلى هؤلاء ينبغي أن نضيف مخرمة بن نوفل وعقيل بن أبي طالب، الأخ الأكبر لعليّ، وجبير بن مطعم الذين ألّف منهم عمر بن الخطاب ''لجنة ثلاثية كلّفها وضع ثبت بأنساب العرب يقوم على أساسه الديوان''. وهو ما عدّه مؤلف التاريخ العربي والمؤرخون ''أوّل تدوين تاريخي للأنساب في العرب وفي الإسلام'' مستشهداً في ذلك بقول الطبري: ''دوّن للناس في الإسلام الدواوين... وكتب الناس على قبائلهم'' [79].

وبدون أن ندخل في جدل حول أسبقية التدوين: أهي للدنيويات أم للدينيات، للعربيات أم للإسلاميات، فإننا سنلاحظ أنّ الحديث في تلك المرحلة عن ''علم العرب'' بالموازاة مع ''علم الإسلام'' وبالتمايز عنه يشير إلى أنّ الحضارة في عصر الجاحظ (القرن الثالث) إن لم تعدّ عربية خالصة فإنها لم تصر بعد إسلامية خالصة كما في عصر الذهبي (القرن الثامن)[80]. ومن ثم فإنّ العلم لم يكن قد صار هو حصراً ''العلم'' كما يفهمه أهل الحديث. ورؤية الجابري لـ ''عصر التدوين'' المتقدم بمنظار الذهبي المتأخر هي وحدها التي يمكن أن تفسّر غفلته الكبيرة عن التدوين التاريخي العربي على امتداد الفترة التي لا يدرجها في ''عصر التدوين''، أي المئة سنة الفاصلة بين منتصف القرن الأول ومنتصف القرن الثاني.

ولو كان غرضنا تأريخياً صرفاً لأمكننا، بالرجوع إلى المجلّد الخاص بـ ''التاريخ'' من العمل الموسوعيّ لفؤاد سزكين عن تاريخ التراث العربي، أن نضع قائمة إحصائية شاملة بجميع الكتب وبجميع المؤلفين الذين مهّدوا السبيل، في العصر الأموي، لظهور مدرسة مؤرخي القرن الثالث العظام من أمثال البلاذري واليعقوبي والطبري. فهؤلاء ما ابتدعوا التأريخ العربي من العدم، بل إنّ كتبهم، كما أثبتت ذلك أبحاث هوروفتش، ضمّت في حناياها ''كتباً أخرى سبقتها بعدُ كتبٌ''. ولا شكّ في أنّ معظم تلك الكتب الأقدم لم تصلنا، ولكن لا شكّ أيضاً في أنّ مادة وفيرة منها قد وصلتنا مضمَّنة في المؤلّفات الكبيرة للمؤرخين اللاحقين. فالطبري، مثلاً، يرجع إلى مصادر موغلة في القدم ويستخدم كتباً لمؤلّفين سبقوه بجيلين أو ثلاثة. وفي كثير من الأحيان لا تعدو الأسانيد أن تكون أسماءً لسلاسل المصنّفين المتقدمين. والثابت على كلّ حال أنّ التدوين التاريخي عرف نقلة حاسمة إلى الأمام مع نقل الأمويين عاصمة الخلافة من المدينة إلى دمشق. فمعاوية ''أوّل من سأل في التاريخ واستقدم العلماء وأوّل من أمر بالتدوين''. وقد روى المسعودي في ''مروجه'' أن ''كثيراً من الأخباريين من أهل الدراية بأخبار الماضين وسير الغابرين من العرب وغيرهم من المتقدمين'' وفدوا على معاوية. وكان من أشهر من استدعاهم إلى بلاطه في دمشق دغفل النسّابة وعبيد بن شرية ليقوما على تربية ابنه يزيد. ويذكر المسعودي أيضاً أنّه عندما قدم ابن شرية على معاوية جعل الخليفة يسأله، وجعل عبيد يقصّ ما يعرف من أخبار الماضين والكوائن والأحداث وتشعّب الأنساب و''الأخبار المتقدمة وملوك العرب والعجم وسبب تبلبل الألسنة وأمر افتراق الناس في البلاد... فأمر معاوية أن يُدوَّن وينسب إلى عبيد بن شرية''. والمسعودي أيضاً هو من يذكر من برنامج معاوية اليومي أنه ''كان ينام ثلث الليل ثم يقوم فيقعد فيحضر الدفاتر، فيها سير الملوك وأخبارها والحروب والمكائد، فيقرأ ذلك غلمان له مرتّبون، وقد وكلوا بحفظها وقراءتها، فتمرّ بسمعه كلّ ليلة جمل من الأخبار والسير والآثار وأنواع السياسات''. ولا يستبعد أن تكون بعض هذه الكتب بالسريانية أو

اليونانية، وأنها "كانت تفسر لمعاوية تفسيراً لا تلاوة بالعربية" [81]. والثابت على كلّ حال أنّ خلفاء بني أمية وأمراءهم هم من أمروا بترجمة كتب الروم والفرس في التاريخ لتملأ بها خزائنهم. والمسعودي هو أيضاً من يذكر أنّ هشام بن عبد الملك أمر بأن يُنقل له من الفارسية إلى العربية "كتاب عظيم" في تاريخ الفرس استقيت مادته "مما وجد في خزائن ملوك فارس للنصف من جمادى الآخرة سنة 113" و"يشتمل على علوم كثيرة من علومهم وأخبار ملوكهم وأبنيتهم وسياساتهم" ولا تصمد للمقارنة معه كتب الفرس المشهورة الأخرى مثل خداي ناماه (كتاب الملوك) وكهناماه (كتاب طبقات العظماء) وآئين تامة (كتاب الرسوم)، رغم أن هذا الأخير "عظيم في الألوف من الأوراق" [82].

ويبدو أنّ هذه المدرسة الشامية الأولى، التي انفتحت على التاريخ الحضاري للأمم المجاورة، بقيت محصورة الدور بالبلاط الأموي، ولم تمارس تأثيراً ظاهراً في علم التأريخ العربي الإسلامي. وهذا على عكس المدرسة الحجازية، التي بقيت بعيدة عن السلطة، والتي أولت اهتمامها الأوّل للواقعة الإسلامية، ولا سيما منها ما يتصل بحياة الرسول سيرةً ومغازي. ولا يستبعد أن يكون رأس حربة هذه المدرسة موجهاً، تماماً كما في حركة إنتاج الحديث وتسنينه، ضدّ السلطة الأموية نفسها. فقد ذكر أنّ عبد الملك بن مروان (- 86 هـ) أمر بحرق كتب في المغازي وجده بيد أحد أبنائه، معتلاً بأن ذلك يعطله عن مطالعة القرآن. ويظهر من رواية متأخرة للسخاوي في كتابه الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ أنّ أوّل من وضع كتاباً في المغازي هو عروة بن الزبير (- 94 هـ) الذي كان يعدُّ من فقهاء المدينة السبعة، والذي روى عنه ابنه هشام أنه أحرق عدداً من كتب الفقه كانت له يوم الحرّة سنة 63 هـ ثم ندم على ذلك ندماً شديداً. ولكنّ دراسة تحليلية حديثة لمصادر الواقدي في كتاب المغازي ترجح أن يكون أوّل كتاب في المغازي هو بخط الصحابي سهل بن أبي خيثمة المدنيّ الأنصاريّ الذي ولد سنة 3 هـ وتوفيّ في عهد معاوية[83]. وقد بقيت شذرات عديدة من هذا الكتاب، الذي أكثر الواقدي من الرواية عنه، لدى البلاذري في أنساب الأشراف وابن سعد في الطبقات الكبرى والطبري في تاريخ الرسل والملوك. ومهما يكن من أمر، فلئن "سمّيت الدراسات الأولى لحياة الرسول باسم المغازي"، وتعني لغوياً غزوات الرسول وحروبه، ولكنها تناولت في الحقيقة فترة الرسالة بكاملها" [84]. ومن أقدم من ألّف في المغازي سعيد بن سعد بن عبادة الخزرجي الذي ولد في حياة الرسول ولكنّه لم يلتق به. وكانت النسخة الأصليّة من كتابه لا تزال موجدة في أوائل العهد العباسي لدى حفيده سعيد بن عمرو. وأبان بن عثمان بن عفان الذي شغل منصب الوالي على المدينة بين 75 و83 هـ. وعبيد الله بن كعب الأنصاري (- 97 هـ)، ويبدو أنّ كتابه في المغازي كان صغيراً. وابن شهاب الزهري الذي يقول عنه الطبري إنه كان مؤرخاً ورائداً في "علم المغازي"، وقد ذكر له حاجي خليفة كتاب المغازي، ويستفاد من رواية للأصفهاني في الأغاني أنّه قد يكون أول من أطلق مصطلح "السيرة". وأبو روح يزيد بن رومان الأسدي المدني (- 130 هـ) وهو من موالي أسرة الزبير، وقد "ألّف في المغازي كتاباً وصل إلى الواقدي فاقتبس عنه كما نجد منه مقتطفات لدى ابن سعد والطبري". وأبو الأسود محمد بن عبد الرحمن بن نوفل الأسدي (- 131 هـ)، وكان ربيباً كذلك لآل الزبير و"نجد لدى ابن حجر في الإصابة حوالى 48 قطعة من كتابه في المغازي". والقاسم بن محمد بن أبي بكر (- 107 هـ)، حفيد الصديق، وكان من كبار العلماء في عصره و"يبدو أنه كتب بدوره في المغازي وأخبار الخلفاء كتاباً أو أكثر من كتاب". وأخيراً عبد الله بن أبي بكر بن ابن حزم (- 130 - 135 هـ)، وكان أبوه قاضي المدينة وتولّى ولايتها مرتين، وتكمن أهميته في أنه "لم يقنع بجمع الأخبار، بل حاول أيضاً، في ذلك الزمن المبكر، أن يبتكر

الترتيب السنوي للحوادث، فجمع قائمة لغزوات النبي مرتّبة الترتيب السنوي، وقد استعارها ابن إسحق في سيرته'' [85].
وإلى جانب هذه المدرسة المدنيّة الكبيرة تطوّرت في اليمن مدرسة أكثر عناية بالتاريخ العام، ربما كان مؤسسها كعب الأحبار، أبو إسحق بن ماتع (ـ 34 هـ)، الذي كان من أقدم من نشر المأثورات اليهودية في الإسلام، والذي تنسب إليه الكتب التالية: سيرة الإسكندر وما فيها من العجائب والغرائب، وفاة موسى، السلك الناظم في علم الأول والآخر، حديث ذي الكفل، حديث حمامات الذهب، وحديث أفراقيسون بنت الملك. ولكن أبرز وجوه هذه المدرسة يبقى بلا جدال وهب بن منبه (ـ 110 هـ) الذي كان على معرفة وثيقة بمأثور أهل الكتاب، وقرن في التأريخ بين الطابعين الأسطوري والقصصي. ومن كتبه: قصص الأنبياء، حكمة لقمان، كتاب المبتدأ، كتاب الملوك والتيجان، وعنوانه الأصلي كتاب الملوك المتوّجة من حمير وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم. ويبدو أنه كان مترجماً، فقد وصلنا من ترجمته كتاب زبور داود المعروف أيضاً باسم كتاب المزامير ترجمة الزبور.
وفي الكوفة تطوّرت مدرسة شيعيّة إمامية للتأريخ كان من ممثّليها المتقدّمين جابر الجعفي بن يزيد (ـ 123 أو 128 هـ). وقد ذكر له النجاشي في رجاله سبعة كتب: كتاب النوادر، كتاب الفضائل، كتاب الجَمَل، كتاب صفين، كتاب نهروان، كتاب مقتل أمير المؤمنين علي، كتاب مقتل الحسين. وقد وردت مقتبسات كثيرة منها في مؤلفات نصر بن مزاحم وفي تاريخ الطبري[86].
ولا نستطيع أن نختم هذه الفقرة عن التدوين التاريخي المبكر في الإسلام بدون أن نتحدّث عن ذلك النوع من التأليف التاريخي الذي كان له دور، كما نبّه إلى ذلك كراتشكوفسكي، في بدايات التدوين الجغرافي العربي، عنينا ''كتب الفضائل''، أي ''ذكر محاسن البلاد والشعوب'' [87]. فمما وصلنا من هذا القبيل فضائل مكة للحسن البصري (110 هـ) الذي يعرف أيضاً باسم رسالة في فضل مكة المكرمة. كما أن ''أقدم كتب الحديث ذات التبويب الموضوعي تضمّ كذلك في فضائل المدن المختلفة. وأقدم كتاب وصل إلينا من هذه الكتب هو كتاب الفرائض لسفيان الثوري (ـ 161 هـ)، وبه: ''باب في فضل المدينة'''' [88]. ويظهر أنّ عدوى ''فضائل المدن'' ضربت أطنابها في مصر بوجه خص، إذ وضعت في مفصل القرنين الأول والثاني للهجرة عدّة كتب حملت كعناوين: فتوح مصر أو تاريخ مصر أو فضائل مصر، وكان من جملة مؤلفيها أبو قبيل حُييّ بن هانئ المعافري المصري (ـ 128 هـ)، وأبو رجاء يزيد بن حبيب الأزدي (ـ 128 هـ)، ويروى أنّه أوّل من درَّس علوم الحديث والفقه في مصر، والحارث بن يزيد الحضرمي المصري (ـ 130 هـ) الذي ضمَّن أبو عمر الكندي كتابه الولاة والقضاة مقتبسات واسعة عنه، وأبو بكر عبيد الله بن أبي جعفر المصري (ـ 135 هـ) الذي كان هو الآخر من فقهاء مصر المرموقين الأوائل.
ولا نستطيع أخيراً أن نختم كلّ هذا المقطع عن التدوين قبل ''عصر التدوين'' المزعوم بدون أن نتحدّث عن التدوين المبكر في مجال ذلك العلم من علوم الإسلام الذي كانت المدرسة السلفية الحنبلية/ التيمية التي ينتمي إليها السيوطي/ الذهبي تكنّ له كرهاً ومقتاً: عنينا علم الكلام. ومما زاد في الكراهة لهذا المسكوت عنه، أنّ أكثر من ألّفوا فيه في البداية كانوا من أهل الفرق، ولا سيما منهم القدرية والإباضية والمرجئة والمعتزلة. وربما كان الوحيد المرضيّ عنه من هؤلاء المؤلّفين حسن البصري (ـ 110 هـ) الذي اشتهر بورعه قدر اشتهاره بعمله، حتى عدّه أهل السنّة ـ وهو المعتزلي ـ واحداً منهم وخصّه ابن الجوزي بكتاب كامل: فضائل الحسن البصري: أدبه حكمته نشأته حياته بلاغته. وقد سبق لنا أن ذكرنا رسالته في القدر التي ألّفها رداً على الخليفة عبد الملك بن مروان كما

يذكر ابن النديم الذي يسمّي من كتبه الأخرى نزول القرآن وكتاب العدد وتفسير القرآن. وتنسب إليه كتب أخرى مثل رسالة في التكاليف وشروط الإمامة. ومن تلامذة الحسن البصري واصل بن عطاء الغزال (ـ 131 هـ). وقد ذكر له ابن النديم عشرة كتب: كتاب أصناف المرجئة، كتاب التوبة، كتاب المنزلة بين منزلتين، كتاب الخطبة (التي أخرج منها الراء لأنه كان يلثغ بها)، كتاب معاني القرآن، كتاب الخطب في التوحيد والعدل، كتاب ما جرى بينه وبين عمرو ابن عبيد، كتاب السبيل إلى معرفة الحق، كتاب في الدعوة، كتاب طبقات أهل العلم والجهل، و'' غير ذلك'' [89]. أما أوّل من قال بالقدر، فغيلان الدمشقي الذي تناقش علانية مع الأوزاعي، فقيه أهل الشام، فأمر الخليفة هشام بن عبد الملك به فأعدم. وقد روى السيوطي عن الذهبي أنه ''أظهر غيلان القدر في خلافة عمر ابن عبد العزيز فاستتابه فقال: لقد كنت ضالاً فهديتني، فقال عمر: اللهم إن كان صادقاً وإلاّ فاصلبه واقطع يديه ورجليه، فنفذت فيه دعوته، فأخذ في خلافة هشام بن عبد الملك وقطعت أربعته، وصلب بدمشق في القدر'' [90]. أما ''جدله'' مع الأوزاعي فقد احتفظ به ابن عبد ربه في العقد الفريد. وذكر ابن النديم أنّ مجموع رسائله يقع في نحو ألفي ورقة. ويبدو أنّ عمر بن عبد العزيز كان معنيّاً بصورة شخصية بـ ''الرد على القدرية'' . فقد ذُكرت له رسالة بهذا العنوان، مما رشحه لأن يتقلّد صفة ''أول متكلمي أهل السنّة من التابعين'' [91]. وقد كان الردّ على القدريّة ضرباً كثر التأليف فيه، وهو ''من أقدم ضروب المصنّفات العقيدية'' في الإسلام. فممن ردّوا على القدرية وألّفوا في ذمّها في وقت مبكر، أبو الأسود الدؤلي (ـ 69 هـ) ''مع انتسابه إلى الشيعة'' [92]. وقد نحا نحوه، كما يذكر البغدادي دوماً، عدد من النحاة البصريين الأوائل مثل يحيى بن يعمر (ـ 89 هـ) وعبد الله بن أبي سحق الحضرمي (ـ 117 هـ) وعيسى بن عمر الثقفي (ـ 149 هـ). وقد شارك في الرّد المبكر على القدريّة، روّاد الزيدية والمرجئة. فقد وضع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ـ 122 هـ) كتاباً في الرد على القدرية من القرآن. كما كان الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب (ـ 99 هـ)، وهو أقدم المرجئة في المدينة، قد سبقه إلى وضع كتاب الرد على القدرية، وهو نفسه من ألّف كتاب الإرجاء الذي يذكر الذهبي أنه ندم على تأليفه إياه وودّ لو مات قبل ذلك. ومن أبكر من ألّف في العقائد، الخوارج بطبيعة الحال. لكنّ أكثر تراثهم لم يصل إلينا، إما لأن ''كتبهم مستورة محفوظة'' كما يقول ابن النديم، أو لأنها أبيدت بالأحرى. وقد حفظ الإمامي الكوفي أبو مخنف، لوط بن يحيى الأزدي (ـ 157 هـ)، بعض رسائلهم ومناقشاتهم في كتابه كتاب الغارات[93]. بيد أنّ الدراسات الحديثة التي طالت بوجه خاص فرقة بعينها من الخوارج ـ الإباضية ـ سلّطت الضوء على ضخامة التأليف المبكر عند مؤسّس الحركة جابر بن زيد الأزدي (ـ 93 هـ) الذي وُصف في عصره بأنه ''عالم العرب وأعلم أهل الأرض''. وقد ''ألّف كتاباً سمّاه الديوان ضمّنه الأحاديث التي رواها وأودع في صفحاته آراءه وفتاويه في كثير من أمور العقيدة. ويقال إنّ ديوانه كان من الضخامة بحيث يعجز عن حمله البعير، ويقع في عشرة أجزاء كبيرة. وكانت نسخة منه موجودة في إحدى مكتبات بغداد الكبرى في عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد... وجدير بالذكر أنّ حاجي خليفة قد أشار في كتابه كشف الظنون إلى ديوان جابر بن زيد، ولكنه لم يعط أية تفصيلات عنه، ولم يشر إلى المصدر الذي استقى منه معلوماته حول هذا السفر الضخم. وإذا صحت هذه المعلومات حول ديوان جابر، فإن الباحث يستطيع أن يقرر بأن الإباضية كانت أولى المدارس الإسلامية التي عنيت بتدوين الحديث'' [94].

* * *

ما الغائب الأكبر عن نص الجابري عن نص السيوطي/ الذهبي عن "عصر التدوين"؟
إنه التدوين الأول، النموذج الأول لكلّ تدوين لاحق، الذي هو تدوين القرآن.
وعلى سبيل المقارنة فحسب، فلنذكر أنّ ذلك المؤرخ الكبير للتدوين في الحضارة العربية الإسلامية الذي كان ابن النديم قد خصّ الواقعة القرآنية بباب كامل من مقالته الأولى في واحد وثلاثين فصلاً "في نعت الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه... وأسماء الكتب المصنفة في علومه وأخبار القراء وأسماء رواتهم والشواذ من قراءتهم".
وبالمقابل، فإن ناقد العقل العربي يقفز تماماً فوق الواقعة القرآنية ليجعل من منتصف القرن الثاني إطاراً مرجعياً يتيماً للعقل الذي يتصدى لنقده.
ومما يسترعي الانتباه أن هذه القفزة إلى الأمام لن تمنع ناقد العقل العربي، عند تصدّيه للعقل اللغوي في الحضارة العربية الإسلامية، أن يقفز قفزة معاكسة إلى الوراء، إلى جاهلية ما قبل الإسلام، ليؤكد على ضوء موروثها أنّ الإعرابي صانع العالم العربي، كما يقول عنوان الفصل الرابع من كتابه.
فكيف نستطيع أن نعلّل هذه القفزة إلى ما بعد الواقعة القرآنية بقرن ونصف وإلى ما قبلها بقرن ونصف دون التوقّف عندها هي نفسها بوصفها المعطى الأول والأكثر مركزية للإطار المرجعي للعقل العربي؟
لقد تحدّث بعضهم عن "التقية" [95]. ولقد اعترف الجابري نفسه بأنه لا يرى أنّ "الوطن العربي في وضعيته الراهنة يتحمّل ما يمكن أن نعبّر عنه بنقد لاهوتي" [96].
وبدون إجراء محاكمة على النّيات، فإنّنا سنلاحظ أنّ الجابري بقفزه فوق الواقعة القرآنية، قد فوّت على نفسه وعلى قرّائه فرصة ثمينة لنقد فعليّ للعقل العربي المكوَّن. فبدلاً من أن يتمخّض مشروع نقد العقل العربي ـ ولولا ذلك لما استأهل هذه التسمية العريضة ـ عن مولد فولتير عربي أو لوثر مسلم، فقد انتهى على يد الجابري إلى نقد أيديولوجي ينتصر لبعض تحيُّزات العقل المكوَّن ومطلقاته ضد بعضها الآخر (البيان ضد العرفان)، وإلى نقد طائفي ينتصر "للمعقول الديني" للأكثرية ضد "لامعقول" الأقلية، وإلى نقد إقليمي ينتصر "للعقلانية المغربية" ضد "اللاعقلانية المشرقية".
وبالمقارنة دوماً مع المؤرّخ الكلاسيكي لعصر التدوين، فإنّنا سنلاحظ أنّ الواقعة القرآنية، أو المصحفية بتعبير أدقّ، كانت لا تزال في عصر ابن النديم، أي حتّى منتصف النصف الثاني من القرن الرابع، قابلة للدخول في مجال المفكر به.
وبالمقابل، فإنّ ما يفعله الجابري، رغم دعوى الحفر النقدي والإبستمولوجي على مستوى العقل بالذات، هو الزجّ بواقعة تدوين القرآن، أو "مَصْحَفَته" كما يمكن أن نقول[97]، في غيتو اللاّمفكر به Le Non-Pensé L'impensable. ففي الوقت الذي يجعل فيه الجابري من تدوين الحديث، لا من تدوين القرآن، بداية مطلقة "لعصر التدوين"، فإنّ ابن النديم يتوقّف عند المحطات التالية في مَصْحفة القرآن:
ـ **التحرج من الجمع**: وشاهده حديث زيد بن ثابت، الذي تقدّم ذكره بإخراج البخاري، عن ردّ أبي بكر على عمر الذي اقترح عليه جمع القرآن: "كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله؟" (الفهرست، ص 36).
ـ **الصحف الأولى**: زيد، الذي اعتبر المهمة ثقيلة أثقل من "نقل جبل من الجبال، جمع القرآن من "الرقاع واللخاف والعسف وصدور الرجال"، بما في ذلك سورة التوبة التي وجدها مع أبي خزيمة الأنصاري ولم يجدها "مع أحد غيره"، فكانت "الصحف عند أبي بكر حياته حتى توفاه الله ثم عند عمر حتى توفاه الله ثم عند حفصة ابنة عمر" (ص 37).

ـ **المصحف العثماني**: ''روى الثقة أنّ حذيفة بن اليمان قدم على عثمان بن عفان وكان بالعراق وقال لعثمان: أدرك هذه الأمّة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر عثمان زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف. وقال للرهط من قريش: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما أنزل بلسانهم. ففعل ذلك حتى إذا نسخ المصحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصة وأرسل إلى كلّ أفق مصحفاً مما نسخوا، وأمر بكل ما سواه من القرآن في كلّ صحيفة ومصحف أن يحرق'' (ص 37).

ـ **نزول القرآن**: ''عن محمد بن نعمان بن بشير قال: أوّل ما نزل من القرآن على النبي (ص) }اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ{ إلى قوله}عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ{ ثم }ن وَالْقَلَمِ{ ثم }يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ{... وروي عن مجاهد قال: نزلت }تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ{ ثم }إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ{... وحدّث ابن جريج عن عطاء الخراساني عن ابن عباس قال: نزلت بمكة خمس وثمانون سورة ونزل بالمدينة ثمانٍ وعشرون سورة (ص 37 ـ 38).

ـ **مصحف ابن مسعود**: «قال الفضل بن شاذان: وجدت في مصحف عبد الله بن مسعود تأليف سور القرآن على هذا الترتيب: البقرة، النساء، آل عمران، المص، الأنعام، المائدة، يونس، براءة، النحل[98]... قل هو الله أحد، فذلك مائة سورة وعشر سور... قال ابن سيرين: وكان عبد الله بن مسعود لا يكتب المعوذتين في مصحفه ولا فاتحة الكتاب... قال محمد ابن اسحق]النديم[: رأيت عدّة مصاحف ذكر نسّاخها أنّها مصحف ابن مسعود ليس فيها مصحفان متّفقان'' (ص 40).

ـ **مصحف أبيّ بن كعب**: ''قال الفضل بن شاذان: أخبرنا الثقة من أصحابنا قال: كان تأليف السور في قراءة أبيّ بن كعب بالبصرة في قرية يقال لها قرية الأنصار على رأس فرسخين عند محمد بن عبد الملك الأنصاري أخرج إلينا مصحفاً وقال هو مصحف أبيّ رويناه عن آبائنا، فنظرت فيه فاستخرجت أوائل السور وخواتيم الرسل وعدد الآي، فأوّله فاتحة الكتاب، البقرة، النساء، آل عمران، الأنعام، الأعراف الذي التبسته'' (ص 40).

ـ **عدد الآي والسور**: ''... وجميع آي القرآن في قول أبي بن كعب ستة آلاف آية ومائتان وعشر آيات، وجميع عدد سور القرآن في قول عطاء بن يسار مائة وأربع عشرة سورة وآياته ستة آلاف ومائة وسبعون آية وكلماته سبعة وسبعون ألفاً وأربعمائة وتسع وثلاثون كلمة، وحروفه ثلثمائة ألف حرف وثلاثة وعشرون ألفاً وخمسة عشر حرفاً، وفي قول عاصم الجحدري مائة وثلاث عشرة سورة، وجميع آيات القرآن في قول يحيى بن الحارث الزماري ستة آلاف ومائتان وست وعشرون آية، وحروفه ثلثمائة ألف حرف وأحد وعشرون ألف حرف وخمسمائة وثلاثون حرفاً'' [99] (ص 41).

ـ **مصحف علي**: ''... عن علي عليه السلام أنه رأى من الناس طيرة عند وفاة النبي (ص) فأقسم أنه لا يضع عن ظهره رداءه حتى يجمع القرآن فجلس في بيته ثلاثة أيام حتى جمع القرآن، فهو أول مصحف جمع فيه القرآن من قلبه، وكان المصحف عند أهل جعفر، ورأيت أنا في زماننا عند أبي يعلى حمزة الحسني رحمه الله مصحفاً قد سقط منه أوراق بخط عليّ بن أبي طالب يتوارثه بنو حسن على مر الزمان'' (ص 42).

ـ **قراءة ابن شنبوذ**: ''... كان يناوئ أبا بكر ولا يفسده، وكان ديّناً فيه سلامة وحمق... وقد روى قراءات كثيرة له وكتب مصنفة في ذلك... ويقال إنه اعترف بذلك كلّه ثم استتيب وأخذ خطه بالتوبة

فكتب يقول: قد كنت أقرأ حروفاً تخالف مصحف عثمان المجمع عليه والذي اتفق أصحاب رسول الله (ص) على قراءته، ثم بان لي أنّ ذلك خطأ وأنا منه تائب وعنه مقلع وإلى الله جلّ اسمه منه بريء، إذ كان مصحف عثمان هو الحقّ الذي لا يجوز خلافه ولا يقرأ غيره" (ص 47 - 48).

وفي الوقت الذي يضرب فيه الجابري صفحاً تاماً عن واقعة المَصْحفة، التي هي في الواقع النموذج الأول والأتم والأبلغ دلالة لكلّ عملية تدوين لاحقة، فإنه، بحكم تأخيره "عصر التدوين" قرناً كاملاً عن زمنه الفعلي، يجد نفسه مضطراً إلى أن يسكت سكوتاً تاماً عن كتب القراءات وكتب التفسير التي كانت لها أسبقية أكيدة في الظهور. والواقع أنّ مصحفة القرآن قد مرّت هي نفسها بأطوار شتى: التنقيط والتنوين والتقسيم والتحزيب. وفي ذلك يقول مصنف تاريخ التراث العربي: "لقد بدأت أبسط الدراسات اللغوية المتعلقة بالقرآن الكريم فور تدوين المصحف العثماني. وهناك روايات كثيرة تقول بأنّ أبا الأسود الدؤلي (- 69 هـ) قد قام بوضع أولى علامات تدلّ على الحركات والتنوين، وتم هذا بتكليف من زياد بن أبيه (- 53 هـ). وهناك رواية أخرى تنسب ذلك إلى أحد تلاميذ أبي الأسود الدؤلي وهو نصر بن عاصم (- 89 هـ). وقد أدى هذا التجديد إلى اعتراض بعض الصحابة وقدامى التابعين، ومنهم عبد الله بن عمر وقتادة والنخعي ومحمد بن سيرين. ويبدو أن إدخال الكتابة الكاملة (ذات الحروف الساكنة) على النص القرآني ترجع أيضاً إلى هذه الفترة. فقد ذكر ابن أبي داود السجستاني أن عبيد الله بن زياد (- 69 هـ) - وكان والياً على البصرة - قد عهد إلى كاتبه يزيد الفارسي بهذا العمل. أمّا تحزيب القرآن، أي تقسيمه إلى أحزاب، فيعدّ على الجملة من مآثر الحجّاج بن يوسف وكان والياً على الكوفة. وقد أدخل النحوي نصر بن عاصم السابق ذكره تسميات الأخماس والأعشار. وأقدم كتاب نعرفه في تقسيم آيات القرآن الكريم هو كتاب عواشر القرآن لقتادة (- 118 هـ)... وكتب القراءات تمكّننا من إعادة تكوين بعض الرسائل التي ألّفت في القرن الأول الهجري، وتعطي صورة واضحة لبدايات التأليف في هذا المجال. إنّ أقدم كتاب نعرفه هو كتاب في القراءة ليحيى بن يعمر (المتوفى 89 هـ). وقد ألّفه في واسط وجمع فيه اختلافات المصاحف المشهورة. وهناك كتاب قديم آخر على هذا النحو، هو كتاب اختلافات مصاحف الشام والحجاز والعراق لعبد الله بن عامر اليحصبي (- 118 هـ). وترجع أقدم الكتب التي نعرفها في القطع والوصل ورسم المصحف إلى هذه الفترة تقريباً. فقد ألّف - على سبيل المثال - عبد الله بن عامر كتاب المقطوع والموصول وألّف شيبة بن نصاح المدني (- 130 هـ)، وهو أحد أساتذة أبي عمرو بن العلاء، كتاب الوقوف. أما كتاب الوقف والابتداء لأبي عمرو بن العلاء نفسه، فقد ظل متداولاً حتى القرن الخامس الهجري... وإلى تلك الفترة أيضاً ترجع أقدم الكتب التي نعرفها في عد القرآن، ومنها كتاب العدد للحسن البصري (110 هـ) ولعاصم الجحدري (- 128 هـ) ولأبي عمرو يحيى بن الحارث الذماري (- 145 هـ)" [100].

أما كتب التفسير، فأشهر من ألّف فيها ابن عباس (- 69 هـ)[101]، ومجاهد بن جبر (- 104 هـ)، والضحاك بن مزاحم (- 105 هـ)، وعكرمة البربري مولى ابن عباس (- 105 هـ) وعطية بن سعد (- 111 هـ)، وعطاء بن أبي رباح (- 114 هـ)، وقتادة بن دعامة (- 118 هـ)، وعطاء بن أبي مسلم الخراساني (- 133 هـ)، والربيع بن أنس البكري البصري الخراساني (- 139 هـ). ولئن تكن أكثر كتب التفسير الأولى هذه قد ضاعت، فقد وصلنا منها خمسة، وهي التفسير لمجاهد، وقد وصل إلينا برواية عبد الله بن أبي نجيح (- 131 هـ) في 8 كراسات و95 ورقة، وقد نقل الطبري من هذا التفسير نحو 700 مرة، والتفسير لعطاء الخراساني، وهو مخطوط في الظاهرية، والناسخ

والمنسوخ في كتاب الله لقتادة، وهو مخطوط أيضاً في الظاهرية، والناسخ والمنسوخ وكتاب التنزيل للزهري.

وفي محصلة الحساب ليست المسألة، في ما يخص ''عصر التدوين''، لا مسألة تقديم أو تأخير كرونولوجي، ولا مسألة إهمال أو سهو ببليوغرافي. وإذا صحّ أنّ الأمر يتعلّق فعلاً بـ ''إطار مرجع للعقل العربي''، فإن القفزة من عصر تدوين القرآن إلى عصر تدوين الحديث ـ منظوراً إليه أصلاً بمنظار أهل مطلع عصر ''الانحطاط'' ـ تحجب عن النظر شطراً واسعاً من ذلك الجسم المرجعي الذي يُفترض أنه يتمثل بـ ''سفينة الفضاء''. فعصر تدوين بلا واقعة المَصْحفة أشبه ما يكون بسفينة فضاء انتزعت منها حجرة القيادة. بل نستطيع، أكثر من ذلك، أن نتحدّث عن عملية ''تضليل'' استراتيجية. فلكأن أولئك الرجال السابحين بكلّ اطمئنان في فضاء الثقافة العربية الإسلامية، اعتقاداً منهم بأنّ خيوطاً لامنظورة تشدّهم إلى سفينتهم المرجعية، قد أُبدلت سفينتهم هذه بغير علمهم بسفينة أخرى رَسمت لهم، بغير علمهم أيضاً، إحداثيات جديدة[102]. ونحن لا نتردّد في القول بأنّ إبدالاً من هذا النوع قد حدث فعلاً في ''عصر التدوين'' بحسب تحقيب الجابري له. وهذا الإبدال يتلخّص بالمعنى الذي بات للفظ ''العلم'' في ''عصر التدوين''. فقد كفّ رويداً رويداً عن أن يعني ''علم العرب'' وعلم القرآن والإسلام، ليعني حصراً علم ''الحديث''. وهذا باعتراف الجابري نفسه: ''إنّ مصطلح العلم في ذلك الوقت كان يراد به أساساً الحديث وما يتّصل به من تفسير وفقه'' [103] وقد لا نغالي إذا قلنا إنّ ظاهرة ''طلب العلم'' باتت لها الغلبة على ظاهرة ''طلب الدين''، أو أنّ هذه قد تقلّصت إلى تلك. وهذه سيرورة لن تني في تصاعد مع ظهور الحنبلية التي احتضنت ظاهرة تضخّم الحديث، ثم مع تجديد الحنبلية على يد ابن تيمية وطرد الفلسفة والمنطق والكلام وشطر واسع من التصوف إلى غيتو ''العلوم الدخيلة''. ولعلّ تغيّراً دلالياً آخر ينهض مؤشراً على ذلك: فلقب الحفّاظ بات يطلق حصراً على حُفّاظ الحديث الذين تبوأوا على هذا النحو المكانة التي كانت للقرّاء القرآنيين في الصدر الأول. وحسبنا هنا أن نضرب مثالاً واحداً ومشهوراً: فعبد القاهر البغدادي، وهو من كبار أصوليي القرن الخامس، أقام ''الفَرْق بين الفِرَق'' على أساس معيار وحيد يتيم هو حديث الفرقة الناجية، داعياً إلى الاستعاضة عن تعبير ''ملّة الإسلام'' الجامع بتعبير ''أهل السنة والجماعة'' الحاصر[104].

وينبغي هنا أن نحدّد، محاذرة من الغلوّ والقطع، أننا لا نتحدث عن مصادرة بقدر ما نتحدث عن إزاحة. فأهل الحديث، بالتحالف مع أهل الفقه، ما أولوا فقط ''السنّة'' عناية تعادل ـ إن لم تفق ـ العناية التي أولوها للقرآن كمصدر أول ''للعلم''، بل ضغطوا أيضاً في اتجاه تغليب تجربة تاريخية بعينها للإسلام، هي الإسلام المدنيّ، على تجربة تاريخية بعينها أيضاً هي الإسلام المكّي. وعلى هذا النحو فقد أسهموا بقسط موفور في تحويل الإسلام من ديانة روحانية إلى شريعة، ومن حضارة كتاب إلى حضارة فقه[105]. فخلافاً لما هو مشهور، فليست ''السنّة هي كلّ ما صدر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير''، بل أضافوا إلى ذلك قيداً وهو: ''مما يصلح لأن يكون دليلاً لحكم شرعي'' [106]. وعلى هذا النحو تحوّل إسلام الفقهاء إلى مدوّنة أحكام. والأحكام هي على الدوام، في أيّ دين، الجانب الأقل روحانية والأكثر عرضة للتقادم مع الزمن. ولعلّ مأزق العالم الإسلامي المعاصر مع الحداثة يعود في شقّ واسع منه إلى غلبة التفسير الفقهي للإسلام منذ قيام الحلف الكبير في القرن الثاني بين أهل الحديث وأهل الفقه. فالحداثة لا تدخل في تناقض جبهي إلاّ مع الشريعة المقنّنة المغلقة، وليس بالضرورة مع الروحانية المنفتحة على تعدّد من التأويلات والعابرة للتاريخ: فالأحكام لا مناص من أن تتغير بتغير الأحوال.

والحال أنّه لم يكن حتماً محتوماً ما حدث في التاريخ: الكذب على النبي (أو على عليّ بن أبي طالب في الجهة المقابلة) لبناء مدوّنة كبرى من الأحاديث والآثار لا تزيد نسبة الصحيح منها على الواحد بالمئة[107]. وخلافاً للفرض القائل بأنّ الفقه، عامل تضخم الحديث، هو التعبير الأكثر إسلامية عن الإسلام، فإننا نعتقد أنّ البنية الدينية القديمة للمنطقة ولشعوب البلدان المفتوحة هي التي تظاهرت من خلال انتقاش الرسالة الإسلامية في التاريخ كما في الجغرافية. وبانتظار "حفريات" تتوسّل بوسائل المعرفة الحديثة وتذهب بجرأة إلى جذور ظاهرة تضخّم الحديث، فإننا سنلاحظ من جانبنا أنّ هذا التضخّم شكّل في واقع الأمر ضرباً من الإزاحة للمعقولية القرآنية أخرجها عن مسارها البديء. فخلافاً لنظرية النبوة اليهودية ولفرضية التجسّد المسيحية، فإن ما ميّز الواقعة الواقعية القرآنية وخصّصها هو مفهوم الرّسالة ـ الكتاب ـ التي يؤدّيها رسول بشر لا يعلم الغيب ولا يأتي المعجزات. ورغم توفّر حديثين أو ثلاثة حول بشرية الرسول[108]، فإنّ المنطق المباطن لإنتاج الحديث ولتدوين السنّة المحمدية (أو العلوية) هو منطق تقديسي، بل تأليهي. ورغم الضوابط الفقهية التي نصّت على الأولويّة التشريعية للقرآن، فقد رفعت السنّة إلى المرتبة الأولى عينها، بل اعتبرت، تماما كالقرآن، وحياً إلهياً. يقول الغزالي في المستصفى: "إن الكلّ من عند الله". ويقول: "إن كلام الله واحد وليس بكلامين، أحدهما قرآن والآخر ليس بقرآن". ويقول: "إن الاختلاف بينهما بالعبارة فقط، فربما عبّر الله عن كلامه بلفظ منظوم يأمرنا بتلاوته فيسمى قرآناً، وربما عبّر بلفظ غير منظوم فيسمى سنّة، والكلّ مسموع من الله"[109]. ومن ثم فقد أجاز الغزالي، ومعه مدرسة بكاملها، نسخ القرآن بالسنّة، رغم ما بين الاثنين، عند كثرة من الفقهاء والأصوليين، من فارق في القوّة التشريعية. وأكثر من غلا في هذا الاتجاه وسبق إليه هو بلا جدال ابن حزم الأندلسي، المشهود له من قبل ناقد العقل العربي كما سنرى بـ "العقلانية النقدية" والمبوأ منزلة "رائد المدرسة المغربية العقلانية". يقول كبير "العقلانيين" هذا الذي سبق بنحو قرن من الزمن كبير "اللاعقلانيين" الذي كانه الغزالي في رأي الجابري أيضاً: "إن الوحي ينقسم... قسمين: أحدهما وحي متلوّ مؤلف تأليفاً معجز النظام وهو القرآن، والثاني وحي مَرويّ منقول غير مؤلَّف ولا معجز النظام ولا مَتلُوّ لكنّه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله". ويقول: "إذ قد بيّن الله لنا أن كلام نبيّه إنما هو كلّه وحي من عنده، وأنّ القرآن وحي من عنده... فصحّ صحّة ضرورية أنّ القرآن والحديث الصحيح متّفقان، هما شيء واحد لا تعارض بينهما ولا اختلاف". ويقول: "إنه عليه السلام إذا قضى إليه ربه تعالى وحياً غير مَتلُوّ... أبداه رسول الله (ص) إلى الناس حينئذ بكلامه، فكان سنّة مبلَّغة وشريعة لازمة ووحياً منقولاً، ولا يضرّه أن يسمّى قرآناً ولا يكتب في المصحف"[110]. وانطلاقاً من هذا التمييز بين وحي مَتلُوّ ووحي غير مَتلُوّ أجاز رائد الظاهرية الأندلسية نسخ القرآن بالسنّة، بما في ذلك سنّة الأخبار الآحاد: "القرآن ينسخ بالقرآن وبالسنّة... بهذا نقول، وهو الصحيح، وسواء عندنا السنّة المنقولة بالتواتر والسنّة المنقولة بأخبار الآحاد... كل ذلك من عند الله... فإذا كان كلامه وحياً من عند الله عزّ وجل، والقرآن وحي، فنسخ الوحي بالوحي جائز، لأن كلّ ذلك سواء في أنه وحي... والسنّة وحي، فجائز نسخ القرآن بالسنّة، والسنّة بالقرآن"[111]. بل إن ابن حزم، انطلاقاً من تمييزه بين قرآن ممصحف وقرآن غير ممصحف، لا يجد من حرج في أن يعتبر أنّ من آي القرآن "آية" أصابت عند الفقهاء شهرة لأنها عُدّت في حينه مما نزل ولم يتل ولم يدوّن بالتالي في المصحف العثمانين، وهي "الآية" القائلة: }والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله{. فهي عنده من القرآن وإن "لم يكتب في المصحف"[112]. ومعلوم أنّ "آية الرجم" هذه قد اتخذت ـ مع مرويّات

مماثلة عن الرسول ـ ذريعة من قبل كثرة من الفقهاء لتصعيد عقوبة الزنى من الجلد إلى الرجم خلافاً لما نصّت عليه الآية الثانية من سورة النور: }الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ{ التي اعتبرونها منسوخة بدلاً من أن يعتبروها ناسخة لعقوبة الرجم التي كان المعتزلة يرون أنّها وردت في السنّة في أوّل الإسلام ثم نسخت في القرآن. والواقع أنّ ميل الفقهاء إلى التشدّد وإلى تصعيد الأحكام والعقوبات هو ميل ثابت ودائم عند أكثرهم. وينهض دليلاً عليه كونهم حرّموا الخمر وتشدّدوا في تحريمها استناداً إلى حديث «كلّ مسكر حرام، والخمر مسكر»، مع أن القرآن ما زاد على أن نهى عنها وأمر باجتنابها ودمغها بالرجس. وكونهم أباحوا للخلفاء والأمراء أن يطبّقوا عقوبة الصلب مع أن القرآن عدّها «عقوبة فرعونية» وما توعّد بها إلا الذين «يحاربون الله ورسوله»، والخلفاء والأمراء ما هم هذا ولا ذاك؛ وكونهم ألغوا حرية الاعتقاد، واعتبروا آية }لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ{ منسوخة، وكذلك أية، }فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ{، وقالوا إنها وغيرها من آيات السماحة والحرية قد نسخت بآية: }فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ{ التي سمّاها بعضهم «آية السيف».

* * *

لقد أثبتت التجربة التاريخية للحداثة أنّ الطريق إليها ـ فضلاً عن التقدّم التقني ـ ثورة لاهوتية وانقلاب نهضوي. والثورة اللاهوتية هي على الدوام عودة إلى أصل أوّل، بينما النهضة انتفاضة للعقل المكوِّن على العقل المكوَّن. ولا شك في أنّ العالم العربي عرف منذ نهاية القرن التاسع عشر مشروعاً لانقلاب نهضويّ لم يؤت أكله، وربما في المقام الأوّل لأنه لم يقترن بثورة لاهوتية: فالانتفاضة (الجزئيّة أصلاً) على العقل المكوَّن لما سمِّي عصر الانحطاط ما طالت العقل الديني.
وفي نهاية القرن العشرين هذه، يبدو كأنّ العالم العربي قد دخل في مأزق تاريخي جديد: ففي الوقت الذي سحب فيه من التداول كلّ مشروع لتنوير نهضوي، فإنّ الثورة اللاهوتية ـ التي من أوّل شروطها في حالة الإسلام إعادة بناء المعقولية القرآنية ـ قد جرت مصادرتها من قبل التيّارات الأصولية الغالبة التي تأوّلت العودة إلى أصل أوّل على أنّها محض عودة إلى السلف الصالح، أو على أنها رجعة إلى إسلام الصدر الأول ولكن مؤوّلاً بابن تيمية مجدّد السلفيّة في مفصل القرنين السابع/ الثامن للهجرة.
وفي سياق هذا المأزق التاريخي المستجدّ، فإنّ تصدي الجابري لنقد العقل العربي لم يتمخّض ـ رغم ضخامة العنوان ـ إلاّ عن مشروع مجهض. أولاً لأنّ الجابري تبنّى لحسابه خطيئة عصر النهضة بإعلانه عن عدم أزوف ساعة الثورة اللاهوتية، وبالتالي عن ضرورة إرجائها إلى أجل غير مسمّى[113]. وثانياً لأن تحقيبه المغلوط لعصر التدوين، وعدم استيعابه للإشكالية اللالاندية عن جدلية العقل المكوِّن والعقل المكوَّن، وتقسيمه «البنيويّ» لأنظمة المعرفة إلى بيان وعرفان وبرهان[114]، قد جعله يخطئ الهدف ويخوض معركته الفاصلة ضدّ أبرز ممثّلي العقل المكوِّن في الحضارة العربية الإسلامية، من أمثال جابر بن حيان والرازي في العلم والفارابي وابن سينا في الفلسفة وأهل القياس في اللغة والفقه وأهل الاستنباط في التصوف، منتصراً في الوقت نفسه لبعض من أبرز ممثّلي العقل المكوَّن ممثلاً بنصّية ابن حزم وتزمّتية ابن تومرت وسلفيّة ابن تيمية.
أما في ما يتّصل بـ «عصر التدوين» حصراً ـ كإطار مرجعي مفترض للعقل العربي ـ فقد فوّت فرصة مثلّثة:

1 ـ فهو بتصديقه وترويجه الأسطورة البَعْدية عن نقلة فجائية «للعلم» من صدور الرجال إلى خزائن الكتب بدون مرحلة تدوينية وسيطة، قد فوّت فرصة ثمينة لقراءة ما حدث في أدمغة الرجال الذين كانوا وراء ظاهرة الإنتاج التضخمي للحديث.

2 ـ وهوبرؤيته لـ «عصر التدوين»، لا بالأصالة عن نفسه، بل بالوكالة عن الذهبي، كبير الحفاظ وإمام أهل الحديث في القرن الثامن، وبتغييبه بالتالي للواقعة القرآنية وتظهيره للواقعة الحديثية، قد استبعد من حقل الوعي اللاهوتي الضرورة النهضوية لإعادة بناء المعقولية القرآنية، والحاجة التنويرية إلى تحرير «الرسالة» من عبء «التاريخ»[115].

3 ـ وهو بعدم استيعابه إشكالية العقل المكوِّن والعقل المكوَّن، وباعتباره بالتالي «عصر التدوين» عصر العقل المكوَّن116 ـ مع أنه عصر نموذجي لاشتغال العقل المكوِّن117 ـ قد حجب عن الوعي الإبستمولوجي إمكانية قراءة جدلية ثنائية الطّور للحضارة العربية الإسلامية: في طور عظمتها الأولى المتطابق مع اشتغال العقل المكوِّن ما بين القرنين الأول والخامس، وفي طور أفولها وانحطاطها المتطابق مع سيادة العقل المكوَّن ـ وقد تبلور ثم تحجَّر ـ في الحقبة ما بين القرنين السادس والثالث عشر.

ولئن توّج الجابري مشروعه لـ «نقد العقل العربي» بـ «دعوة عامة» من أجل «الشروع في تدشين عصر تدوين جديد»[118]، فإنّنا نبيح لأنفسنا هذه المرّة أن نتحدّث عن إجهاض لفظيّ: فالحاجة تبقى ماسّة إلى نقد وإلى إعادة تكوين للعقل العربي، لأن «التدوين»، باعتراف الجابري نفسه119 ـ معناه أنّ كل شيء جاهز والمهمّة منتهية سلفاً.

1 **تكوين العقل العربي**، ص 61 ـ 62. والتسويد من الأصل.

2 ت. ع. ع.، ص 68. وعلى سبيل المفارقة فحسب سنلاحظ أنّ الجابري الذي يرفع على هذا النحو الانقسام السنّي ـ الشيعي من مستواه الأيديولوجي الذي كان حصره به المستشرقون، على صعيد العقيدة، إلى مستوى إبستمولوجي، على صعيد العقل بالذات، كان هو نفسه من أعلن في نص سابق رفضه "التصنيف الإسلام إلى صنفين: "إسلام السنة" و"إسلام الشيعة"، كما يفعل بعض المستشرقين. فالإسلام واحد، عقيدة وشريعة وتاريخاً" (التراث والحداثة، ص 39).

3 ت. ع. ع.، ص 62 ـ 71.

4 ت. ع. ع.، ص 63.

5 أحمد أمين، ضحى الإسلام، طبعة دار الكتاب العربي المصورة، بيروت بلا تاريخ، الجزء الثاني، ص 13 و19.

611.

7 المصدر نفسه، ص 107.

8 العقل العربي، ص 114.

9 شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، دار العلم للملايين، بيروت 1978، ص 92 ـ 93. والجابري يستعيد الفكرة نفسها في موضع آخر من نصه: "وإذن فعملية تدوين الحديث وما يتّصل به من سيرة وأخبار وكذلك تدوين اللغة وتقعيدها، كل ذلك تم في زمن واحد وفي أهم الأمصار الإسلامية معاً. ذلك لأنه سواء أخذنا بالتاريخ الذي حدّده الذهبي أو أدخلنا عليه بعض التعديل، فمن الثابت تاريخياً أن الرجال الذين نسب إليهم "تدوين العلم وتبويبه" قد قاموا بذلك فعلاً، وقد كانوا معاصرين لبعضهم بعضاً ويسكنون الأمصار التي حددها النص" (ت. ع. ع.، ص 67).

10 جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة مصورة، ص 261.

11 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، طبعة دار الكتب المصورة، بيروت بلا تاريخ، ج 13، ص 328.

12 ابن النديم، الفهرست، طبعة دار المعرفة المصورة، بيروت 1978، ص 284 ـ 285.

13 المصدر نفسه، ص 287.

14 لا نحب المماحكة، ولا هي غرضنا. ومع ذلك لا نستطيع الامتناع عن الإشارة إلى غياب كبير آخر في طبوغرافيا الجابري عن ''عصر التدوين''. فابن وهب، الآتي ذكره في آخر لائحة الذهبي، قد صنَّف في فارس وفي عاصمتها الري (طهران الحالية). ورغم الخلط العاميّ بين خراسان وفارس، فإن هذه غير تلك. ولنا عودة إلى موضوع خراسان ـ التي تتطابق جغرافياً مع شمالي شرقي إيران وما يعرف حالياً بتركمانستان ـ عند مناقشتنا لمفهوم الجابري المغلوط عن ''المشرق'' و'' الحكمة المشرقية''.

15 النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، بلا تاريخ، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، ج 1، ص 351.

16 الإمام أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، كتاب تذكرة الحفاظ، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ـ الهند، الطبعة الرابعة، 1388هـ، ص 158 ـ 160.

17 الذهبي، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، بيروت 1993، ج 5، ص 334.

18 يبدو أن هذا المصدر لم يكن متاحاً لأحمد أمين ولا لشاكر مصطفى، بل إنّ هذا الأخير ينكر أن يكون ثمة وجود للنص. فهو يرى في كتابه التاريخ العربي والمؤرخون ـ وهو المرجع الذي يعتمده الجابري ـ أنّ السيوطي "فبرك" النص من خلال تلخيص ودمج كلام الذهبي في تذكرة الحفاظ عن الطبقتين الرابعة والخامسة.

19 هكذا تظهر ''مصر'' في النص الأصلي دونما حاجة إلى تشاطر واستدراك.

20 الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت 1988، حوادث ووفيات 141 ـ 160، ص 13.

21 تذكرة الحفاظ، مصدر آنف الذكر، ج 1، ص 205، وص 328 ـ 329.

22 ابن قتيبة، المعارف، حقّقه وقدّم له د. ثروت عكاشة، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة 1969، ص 624.

23 تذكرة الحفاظ، ج 2، ص 626 ـ 627.

24 الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ج 1، ص 283 ـ 284.

25 إبراهيم فوزي، تدوين السنة، منشورات رياض الريس، لندن 1994، ص 190 ـ 197.

26 كان هذا الصراع في بدايته محض صراع على الإمامة ولا يعبّر عن أيّ ''عقل سنّي'' أو عقل ''شيعي'' بديء. وهذا ما يغفل عنه الجابري وهو يورد، في سياق نظريّته عن ''السكوت المتبادل'' شاهداً لـ''أحد كبار علماء الشيعة'' (حسن الصدر المتوفى سنة 1354 هـ) عن كون ''الشيعة أول من تقدّم في جمع الآثار والأخبار'' منذ ''عهد النبوة'' بدليل أنّ ''سلمان الفارسي كان أوّل من صنّف في الآثار، وأنّ أبا ذر الغفاري كان أوّل من صنّف الحديث، وأنّ ابن أبي رافع المتوفى في أول خلافة علي، أي حوإلى سنة 35 هـ، قد ألّف كتاباً بعنوان السنن والأحكام والقضايا. وبذلك يكون أبو رافع، وقد كان مولى للرسول، هو أقدم في التأليف بالضرورة" (ت. ع. ع.، ص 67). فهؤلاء الثلاثة كانوا هم من هم، ولم يكونوا سنّة ولا شيعة. وحضورهم على كل حال في كتب السنّة اللاحقة لا يقلّ عن حضورهم في كتب الشيعة اللاحقة. وبالمناسبة، إنّ الجابري يدلّل هنا مرّة أخرى على معرفة "رجالية" واهية. فهو يخلط بين أبي رافع، المتوفى فعلاً نحو 35 هـ، وبين ابنه: ابن أبي رافع (عبيد الله) المتوفى سنة 80 هـ. وعلى كل حال، إذا كانت النظرية السنّية، السائدة عن عصر التدوين، تنكر التدوين المبكر عند السنّة أنفسهم، كما سنرى، فكيف كان لها أن تقرّ به لدى الشيعة؟

27 تذكرة الحفاظ، ج 1، ص 204.

28 الخطيب البغدادي، تقييد العلم، حققه يوسف العش، دار إحياء السنّة النبوية، 1949، طبعة دار الوعي المصوّرة، حلب 1988، ص 58.

29 المصدر نفسه، ص 64.

30 إشارة إلى الأصل الفينيقي للأبجدية اليونانية.

31 فادروس (275أ ـ د)، في أعمال أفلاطون الكاملة، المجلد الثالث، ترجمة إميل شامبري، منشورات غارنييه، باريس 1963، ص 287 ـ 288.

32'' و'' الصحفيين'' بالمعنى القديم للكلمة هي التي جعلت فعل ''التصحيف''، بمدلوله التبخيسي، يشتقّ من الجذر نفسه.

33 سير أعلام النبلاء، مصدر آنف الذكر، ج 7، ص 114. ويُلاحظ أنّ كراهة كتابة الحديث انتقلت عدواها إلى الشعر مع أنه ليس موضوعاً لأيّ تحرّج ديني. فقد ذكر محمد بن سلاّم الجمحي (139 ـ 231 هـ) أنّ من أسباب نحل الشعر أنه "قد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب، لم يأخذوه عن أهل البادية، ولم يعرضوه على العلماء. وليس لأحد ـ إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه ـ أن يقبل من صحيفة، ولا يروي عن صحفي" (طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة بلا تاريخ، ج 1، ص 4).

34 تقييد العلم، مصدر آنف الذكر، ص 61 ـ 63.

35 ومن هذا القبيل ما يروى عن عائشة عن أبيها (وقد طعن الذهبي في الرواية): ''جمع أبي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت خمسمائة حديث، فبات ليلته يتقلب كثيراً. قلت: فغمني. قلت: أتتقلب لشكوى أو لشيء بلغك؟ فلما أصبح قال: أي بنية، هلمي الأحاديث التي عندك. فجئته بها، فدعا بنار فحرقها. فقلت: لمَ أحرقتها؟ قال: ''خشيت أن أموت وهي عندي، فيكون فيها أحاديث عن رجل قد ائتمنته ووثقت به، ولم يكن كما حدثني'' (تذكرة الحفاظ: 1/5).

36 تقييد العلم، ص 61.

37الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، جزءان، المكتب الإسلامي 1985، ج 1، ص 95. وسنكتفي في الشواهد التالية بالإشارة إلى رقم الصفحة.

38 وفي رواية أخرى: ''مثناة]سفرالتثنية[كمثناة أهل الكتاب''.

39عبيد الله بن أبي رافع، قال: ''كان ابن عباس يأتي أبا رافع فيقول ما صنع رسول الله (ص) يوم كذا؟ ما صنع رسول الله (ص) يوم كذا؟ ومع ابن عباس ألواح يكتب فيها'' (تقييد العلم، ص92). وما دمنا بصدد الحديث عن أبي رافع وابنه ابن أبي رافع، فلنذكر أن ابن رافع آخر، وهو عمرو مولى عمر، قال في رواية ينقلها عنه السيوطي في إسعاف المبطأ: "كنت أكتب مصحِفاً لأم المؤمنين حفصة الحديث" (إسعاف المبطأ في رجال الموطأ في ذيل الموطأ لمالك بن أنس، ص 803).

40 ممن روى هذا الحديث من ''أهل السنة'' أحمد بن حنبل في علل الحديث والطيب البغدادي في الكفاية.

41 لم يكن اسم ''المصحف'' يطلق في الصدر الأول على كتاب القرآن حصراً. وقد روى السيوطي في الإتقان في علوم القرآن نقلاً عن ابن اشتة في كتاب المصاحف أن "أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة أقسم لا يرتدي بردائه حتى يجمعه فجمعه ثم ائتمروا ما يسمونه فقال بعضهم سمّوه السفر، قال ذلك تسمية اليهود، فكرهوه، فقال رأيت مثله بالحبشة يسمى المصحف، فاجتمع رأيهم على أن يسموه المصحف" (ص 58).

42 يقر الجابري في سياق آخر غير ''عصر الدوين'' المتوهم، ونقلاً عن شاهد له من رسائل العدل والتوحيد، التي جمعها محمد عمارة، أنه كان ثمة للحسن البصري، الذي عاش بين 21 ـ 110 هـ، "رسائل" (ت. ع. ع.، ص 132).

43الخطيب البغدادي، الكفاية، نقلاً عن تدوين السنة، ص 167.

44 تقييد العلم، ص 109 ـ 115.

45ج 5، ص 329.

46 المصدر نفسه، ص 329.

47 فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، المجلد الأول، علوم القرآن والحديث، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1403 هـ/ 1983 م، ج 2، ص 130.

48 الشيخ بو عمران، ''التفسير والسنة'' في بانوراما الفكر الإسلامي Panorama de la Pensée Islamique، منشورات سندباد، باريس 1984، ص 32.

49 هذا لا يعني أن العرب كانوا، كما يفترض الشاطبي وابن خلدون، ومن بعدهما الجابري بصورة ضمنية، ''أمة أمّية''. فشفوية الثقافة لا تتنافى ووجود أشكال محدودة من الكتابة. ولو كان العرب يجهلون كلّ شكل من أشكال الثقافة المكتوبة، لما كان القرآن، الذي توجّه إليهم هم أولاً بالخطاب، وصف نفسه بأنه ''الكتاب'' بألف ولام التعريف، ولما كان حدثهم عن ''الأسفار'' و'' القراطيس'' و'' الأقلام''، ولما كان أقسم بـ ''القلم وما يسطرون'' وبـ ''ربك الأكرم الذي علم بالقلم''.

50 ''إن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب'' (البيان والتبيين، ج 3، ص 404).

51 أورده أبو المظفر الحنفي (ابن الملك العادل سيف الدين بن أيوب المتوفى سنة 624 هـ) في كتابه السهم المصيب في كبد الخطيب، ملحق الجزء 13 من تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، طبعة مصورة، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ، ص 96.

52 البيان والتبيين، حققه فوزي عطوي، دار صعب، بيروت بلا تاريخ، ج 1، ص 178.

53 الإمام مالك بن أنس، الموطأ، وملحق به كتاب إسعاف المبطأ في رجال الموطأ للسيوطي، حققه سعيد محمد اللحام، دار إحياء العلوم، الطبعة الثالثة، بيروت 1994، ص 767.

54 تقييد العلم، ص 105 ـ 106.

55 نقلاً عن، تدوين السنة، ص 59.

56 تقييد العلم، ص 49.

57 السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 77، وكذلك، الإتقان في علوم القرآن، ص 57.

58 تدوين السنّة، ص 50. وبديهي أنّنا لا نحمل هذه الأحاديث وأمثالها على سبيل الصحة المطلقة. فعمر بن الخطاب هو نفسه من روي على لسانه أنه قال: "سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن، فإن أصحاب السنّة أعلم بكتاب الله عز وجل". ولكن بغض النظر عن صحّة هذه الرواية أو تلك، فإنّ الحديث عن الإقلال من الرواية عن الرسول أو على العكس الإكثار منها، إنما يعكس حساسية معيّنة. فـ "السنّة" ما كانت حتميّة من حتميّات التاريخ، بل كانت موضوعاً لصراع، وكانت الاحتمالات في الصدر الأول مفتوحة في الاتجاهين كليهما. ولئن غلب اتجاه أصحاب الحديث، فما كان من المستحيل ـ لو اختلفت الظروف ـ أن يغلب اتجاه أصحاب القرآن.

59 كان أبو هريرة يعرف بالدوسي، ودوس هي عشيرته الأصليّة في اليمن.

60 دراسات في الحديث النبوي، ص 132.

61 تذكرة الحفاظ، ج 1، ص 6.

62 تقييد العلم، ص 54.

63الحديث هم أنفسهم دور في ''توريع'' عمر بن عبد العزيز. فقد كان أبوه، أمير مصر، ''بعثه إلى المدينة يتأدّب بها، فكان يختلف إلى عبيد الله بن عبد الله يسمع منه العلم''. ثم لمّا ولي الوليد بن عبد الملك الخلافة أمَّره على المدينة ''فوليها من سنة ست وثمانين إلى سنة ثلاث وتسعين'' (تاريخ الخلفاء، ص 229).

64 التعبير للضحاك بن مزاحم (ـ 105 هـ) في حديث منسوب إليه: ''لا تتخذوا للحديث كراريس ككراريس المصاحف'' (تقييد العلم، ص 47).

65 تاريخ الخلفاء، مصدر آنف الذكر، ص 209.

66 الإمامة والسياسة، المنسوب إلى ابن قتيبة الدينوري، تحقيق طه محمد الزيني، طبعة مصورة، دار المعرفة، بيروت بلا تاريخ، ج 2، ص 8. ومعلوم أنّه من المدينة توجّه الجيش الأموي إلى مكة لقتال ابن الزبير، فحاصروه ورموه بالمنجنيق بمعدّل عشرة آلاف صخرة كل يوم، فهدمت من مجانيقهم ناحية من البيت "واحترقت من شرارة نيرانهم أستار الكعبة وسقفها وقرنا الكبش الذي فدى الله به إسماعيل".

67 ت. ع. ع.، ص 67.

68 يثبت ذلك ما يرويه الذهبي على لسان أبي حازم المديني: ''كتب عمر بن عبد العزيز إلى الشام: أن انظروا الأحاديث التي رواها مكحول في الديات فأحرقوها، فأحرقت'' (السير، 5/ 162).

69 أفرد البخاري في صحيحه باباً في "ذكر معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه". ووضعت على لسان أبي هريرة في مناقب معاوية أحاديث كثيرة لم ترد في الكتب الستّة، ومنها حديث أن النبي قال: "الأمناء عند الله ثلاثة: أنا وجبريل ومعاوية".

70 معلوم أنّ الزهري ''هو الذي أفتى عبد الملك بن مروان بدماء القدرية'' (عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص 307). والقدرية (= القول بالقدرة البشرية) هي الأيديولوجيا المضادة للأيديولوجيا الأموية القائلة بالقدر الإلهي.

71 سير أعلام النبلاء، ج 5، ص 334. والجدير بالذكر أنّ زملاء الزهري من المحدثين لم يغفروا له تنازله النّسبي عن استقلاليته. وفي ذلك يقول مكحول الفقيه: "أيّ الرجال الزهري لولا أنه أفسد نفسه بصحبة الملوك".

72 لا ننسَ أننا أمام نص مترجم عن الألمانية. ولذا نخمّن بأنّ سزكين لم يتحدث في الأصل عن "تسجيل" للأحاديث بل عن "تقييد".

73 تاريخ التراث العربي، مصدر آنف الذكر، م 1، ج 1، ص 119 - 120.

74 تصدير تقييد العلم، ص 5 - 8. ويستشهد ي. العش بما جاء في تاج العروس: "قال: دونه تدويناً جمعه... والديوان مجتمع الصحف".

75132.

76 معلوم أنّ الخليفة هشام بن عبد الملك (- 125 هـ) أمر النضر بن شميل الحميري وخالد بن سلمة المخزومي بتأليف كتاب يسمى كتاب الواحدة في "مثالب العرب ومناقبها" للرد على زياد بن أبيه والتخفيف من تأثير كتابه.

77 انظر فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، المجلد 3 (التاريخ)، ص 11 - 36، والمجلد 8 (علم اللغة)، ص 16.

78 من المعلوم أنّ الأخباريين العرب المتقدمين نقلوا الكثير عن الأسفار والسجلاّت التي كانت معتمدة في الثغور العربية المسيحية، ومن هؤلاء هشام بن محمد الكلبي الذي أورد الطبري على لسانه: "أني كنت أستخرج أخبار العرب وأنساب آل نصر بن ربيعة، ومبالغ أعمار من عمل منهم لآل كسرى وتاريخ سنيهم من بِيَع الحيرة، وفيها ملكهم وأمورهم كلها" (الطبري: 1/ 770).

79 شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، مصدر آنف الذكر، ج 1، ص 79.

80 هذا هو أحد الأسباب التي جعلتنا نرفض من البداية الكلام عن "عقل عربي" صنيع الجابري كما عن "عقل إسلامي" صنيع أركون، لنؤثر الكلام على الدوام عن "عقل عربي إسلامي".

81والمؤرخون، ج 1، ص 123 - 126.

82 المسعودي، التنبيه والإشراف، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت 1981، ص 107 - 109. والكتب الفارسية الثلاثة التي يذكرها المسعودي ترجمت كلّها إلى العربية في أزمنة مبكرة نسبياً، بل إن بعضها، مثل خداي نامه، وجدت له ثماني ترجمات، ومنها ترجمة لعبد الله بن المقفع بعنوان سير الملوك. وإذا أخذنا في الاعتبار أنّ ما يذكره المسعودي عن أمر هشام بن عبد الملك بترجمة الكتاب الفارسي العظيم يعضده ما يؤكّده ابن النديم من أنّ سالماً المكنى أبا العلاء، كاتب هشام بن عبد الملك، نقل له "رسائل أرسطاليس إلى الإسكندر"، فإننا نجدنا ملزمين بأن نزيح بداية "عصر الترجمة" من أيام المأمون كما هو مشهور، بل من أيام المنصور الذي قيل إنه "أوّل خليفة ترجمت له الكتب السريانية والأعجمية بالعربية"، إلى أيام هشام الذي استخلف بين 105 و125 هـ.

83ص 20. ويبدو أنّ المترجم، أو ربما المؤلّف نفسه، أخطأ في الاسم فجعله: سهل بن أبي حثمة.

84 عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، دار المشرق، بيروت 1983، ص 20.

85 التاريخ العربي والمؤرخون، ص 154 - 157.

86 تاريخ التراث العربي: التاريخ، ص 124 - 125.

87صلاح الدين هاشم، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1987، ص 66.

88 تاريخ التراث العربي: التاريخ، ص 195.

89الفهرست، ص 529.

90 تاريخ الخلفاء، ص 243.

91 عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، طبعة مصوّرة عن طبعة مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، بإسطنبول (1346 هـ - 1928 م)، دار الكتب العلمية، بيروت 1981، ص 307.

92 المصدر نفسه، ص 316.

93 تذكرة الحفاظ، ج 1، ص 68.

94 عوض خليفات، نشأة الحركة الإباضية، عمّان 1978، ص 88 ـ 89.

95 انظر نقد سالم حميش للجابري في ''اليوم السابع''، وانظر الرد المبتذل للجابري الذي استغل الجناس اللفظي في العامية المغربية بين ''التقية'' و'' الطاقية'' ليتّهم متّهمه بأنه صاحب شَعْر مستعار ليس إلا (التراث والحداثة، ص 133).

96 التراث والحداثة، ص 259 ـ 260.

97التعبير من ''المصحف'' مثلما كان البغدادي اشتق، في أصول الدين فعل "يتمعزل" من كلمة "المعتزلة".

98المصحف العثماني: الفاتحة، البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، الأنعام، الأعراف، الأنفال، التوبة، يونس، هود.

99 في الإتقان في علوم القرآن للسيوطي: "أما سورة فمائة وأربع عشرة سورة بإجماع من يعتد به، وقيل: وثلاث عشرة بجعل الأنفال وبراءة سورة واحدة... وقد أخرج ابن الضريس... عن ابن عباس قال: جميع آي القرآن ستة آلاف أية وستمائة أية وست عشرة أية، وجميع حروف القرآن ثلاثمائة ألف حرف وعشرون ألف حرف وستمائة آية وست عشرة آية، وجميع حروف القرآن ثلاثمائة ألف حرف وعشرون آلف حرف وستمائة حرف وأحد وسبعون حرفاً" (ص 64 ـ 67).

100 تاريخ التراث العربي: علوم القرآن والحديث، ج 1، ص 20 ـ 22.

101 97 هـ)، أحد تلاميذ ابن عباس، أنه حفظ لديه حمل بعير من مؤلفات أستاذه.

102 حتى ندرك الأهمية التي باتت للمصحف كإطار مرجعيّ منذ الصدر الأول، لنذكر أنّ المصادر التاريخية تشير إلى أنّ عدد المصاحف التي رفعها أفراد من جيش معاوية على أسنّة الرماح في وقعة صفين عام 37 هـ بلغ نحواً من خمسمئة.

103 ت . ع. ع، ص 64.

104 الفرق بين الفرق، طبعة دار الجيل المصوّرة عن طبعة دار المعارف بمصر، بيروت 1987، ص 7 ـ 9.

105 ليس من قبيل الصدفة ـ كما سنرى ـ أن ينتصر الجابري للرأي الذي يتأوّل الحضارة الإسلامية على أنها، بالتعريف، ''حضارة فقه" باعتبار أنّ الفقه "إنتاج عربي إسلامي محض" و"يشكل العطاء الخاص بالثقافة العربية الإسلامية" (ت. ع. ع.، ص 96)، مثله مثل الفلسفة عند اليونان والقانون عند الرومان والعلم والتقنية في الحضارة الأوروبية الحديثة.

106 صبحي الصالح، علوم الحديث، نقلاً عن، تدوين السنة، ص 29 ـ 31.

107 هذا إذا صح أنّ ''الصحاح'' ستة آلاف أو سبعة من أصل سبعمئة ألف.

108 ومنها حديث مَرويّ على لسان أبي هريرة: ''بلغ رسول الله أن ناساً قد كتبوا حديثه، فصعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: ''ما هذه الكتب التي بلغني أنكم قد كتبتم؟ إنما أنا بشر''. وكذلك حديث رواه مالك في الموطأ وأخرجه البخاري ومسلم عن رجلين جاءا يختصمان إلى النبي وليس بينهما بيّنة. فقال النبي: ''إنكما تختصمان إليّ وأنا بشر، ولعل بعضكما ألحن]أي أفصح[بحجّته من بعض، وإنما أقضي بينكما على نحو ما أسمع''.

109 نقلاً عن تدوين السنة، ص 162.

110 أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت 1978، ج 1، ص 962، وج 4، ص 508.

111 المصدر نفسه، ج 4، ص 505.

112 المصدر نفسه، ص 509.

113 ومن هنا مطالبته المدوية بـ ''استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي'' (انظر حوار المشرق والمغرب، ص 46؛ وكذلك ردنا: "الأنتلجنسيا العربية والإضراب عن التفكير"، حوار المشرق والمغرب، ص 136 ـ 146).

114 على أساس إقليمي (مشرقي، مغربي) أو قومي بله شوفيني (''النظام البياني العربي، النظام العرفاني الهرمسي الفارسي، النظام البرهاني اليوناني"، التراث والحداثة، ص 158).

115 نستعير هنا ـ ولكن بعد قلبه ـ عنوان كتاب دومينيك شفالييه واندريه ميكيل: العرب، من الرسالة إلى التاريخ Les Arabes, Du Message à L'Histoire، منشورات فايار، باريس 1995.

116 يقول الجابري: إن الشروط المعرفية لعصر التدوين هي ''أولى تجليات العقل العربي... إنها العقل المكوَّن في الثقافة العربية الإسلامية، العقل العربي في أبرز مظاهره وأقوى مكوّناته'' (ت. ع. ع.، ص 65).

117 ولهذا نضع ''عصر التدوين'' بين مزدوجين ونؤثر بدلاً منه ''عصر التكوين".

118 ب. ع. ع.، ص 559.

119 ت. ع. ع.، ص 63.

(2) إشكالية اللغة والعقل

الازدراء «الإبستمولوجي» الذي يتعامل به ناقد العقل العربي مع كلّ ما يمتّ بصلة إلى الحساسية الأدبية، لا يمنعنا من استهلال هذا الفصل باقتباس من لغة أبي العلاء المعرّي. فتماماً كما حدَّ شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء سجنه المزدوج، كذلك يتبدّى العقل العربي، من خلال الإشكالية اللغوية التي يسجنه فيها ناقده، وكأنه «رهين محبسين». فهو، من جهة أولى، أسير اللغة العربية؛ واللغة العربية نفسها، من الجهة الثانية، أسيرة الأعرابي وعالمه الصحراوي «الحسيّ واللاتاريخي». وهذا الازدواج للحبس داخل الحبس هو ما حمل ناقد العقل العربي، كما يبدو، على المزاوجة بين عنوانين لفصلين شبه متطابقين نشر أوّلهما في التراث والحداثة تحت عنوان: «خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية»، وثانيهما في تكوين العقل العربي تحت عنوان: «الأعرابي صانع العالم العربي». وإذا كنّا غير معنيّين هنا بإبراز التطابق الحرفي والمعنوي بين فقرات بكاملها من هذين الفصلين، فلنا أن نلاحظ مع ذلك أن عنوان أوّلهما يسمّي الإشكالية الحابسة الأولى، بينما يسمي ثانيهما الإشكالية الحابسة الثانية، والمحبوسة في الوقت نفسه في الأولى. فـ «خصوصية العلاقة» تظهر أنّ اللغة العربية هي من أوّل مكوّنات العقل العربي، و»الأعرابي صانع العالم العربي» يبين أنّ من أوّل مكونات هذه اللغة المكوِّنة هو البدوي.

وبدون مزيد من التوسع في جدليّة تكوين التكوين هذه، لنترك لناقد العقل العربي أن يحدّد، بقلمه، معطيات الإشكالية الأولى والحكم النهائي والقطعي الذي يتوخّى قبلياً أن يستنبطه من حيثيّاتها: «ثمة معطيات كثيرة يمكن أن تبرّر إعطاء الأولويّة للغة العربية في دراسة مكوّنات العقل العربي. فالعربي يحب لغته إلى درجة التقديس، وهو يعتبر السلطة التي لها عليه تعبيراً، ليس فقط عن قوّتها، بل عن قوّته هو أيضاً. ذلك لأن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به. أما الباقي فهم «أعاجم». و»الأعجم: الذي لا يفصح ولا يبين كلامه» ومنه: الحيوانات العجمى. ومن هنا يمكن القول إنه كلّما كان العربي أقدر على التعامل مع اللغة العربية، تعبيراً واستجابة، كان أكثر امتلاكاً لما به الإنسان هو الإنسان: فالعربي «حيوان فصيح»؛ فبالفصاحة، وليس بمجرّد «العقل»، تتحدد ماهيته»[120].

إن أخطر ما في هذا النص هو، بطبيعة الحال، غائيته التي «تفصح» عنها ـ لكم باتت هذه الكلمة مشبوهة بعد أن سوَّدها الجابري! ـ الجملة الأخيرة فيه. ولكن هذه الخطورة لا تلغي القفزة المنطقية التي أباحت للجابري أن ينتقل إلى تعريف العربي بأنه «حيوان فصيح»، كما لا تلغي على الأخص التلاعب المنطقي الذي استباح الجابري بموجبه أن يقيم علاقة تفارق، بل تنافٍ، ما بين الفصاحة (أي اللغة في نهاية المطاف) والعقل في تحديد ماهيّة الإنسان العربي.

والغرض من تلك القفزة ومن هذا التلاعب المنطقي لا يخفي نفسه: فناقد العقل العربي يعيدنا هنا مرّة ثانية، وبصورة مضمرة، إلى الضدية المزعومة لهذا العقل مع العقل اليوناني، وهي الضدية التي كنا كرّسنا الفصل الثالث بكامله من «نظرية العقل» لتفكيكها.

وبالفعل، إنّ المسكوت عنه في النص ـ ولكن الحاضر فيه بقوة بالتداعي الإضماري ـ هو التعريف الأرسطي للإنسان بأنه حيوان عاقل. والمضاربة التبخيسية هنا على الإنسان العربي بوصفه محض «حيوان فصيح»، بالمقابلة مع الإنسان اليوناني الذي لا تعريف له إلا بمجرّد العقل، لا تحتاج إلى

بيان. ولكنّ عيبها، الذي يبطلها من أساسها، أنها لا تفلح في إتيان مفعولها نفسيّاً إلا بقدر ما تقوم على مغالطة منطقية. فمعلوم أنّ الناقل العربي القديم قال في ترجمته لحدّ أرسطو المشهور: «الإنسان حيوان ناطق». ولقد دلّل بذلك على ذكاء، كما على تضلّع بعيد الغور في اللغة اليونانية. وصحيح أنّه شاع في الأزمنة الحديثة، ونتيجة للترجمة عن اللغات الغربية المعاصرة، تعبير «الإنسان حيوان عاقل» كمقابل لـ: L'Homme est un Animal Raisonnable. ولكن الترجمة العربية القديمة تبقى أقرب إلى روح اللغة اليونانية وعبقريتها الخاصة. فاليونانية تميّز، في معنى العقل، بين "اللوغوس" و"النوس"، وهو تمييز تضيع معالمه في لفظة Raison الفرنسية أو Reason الإنكليزية. والحال أنّ العودة إلى مفردات أرسطو والمنطق اليوناني بأسره تفيدنا أنّ حدّ الإنسان هو "حيوان لوغوسي"، لا "حيوان نوسي". ولوغوس في اليونانية لا تعني عقلاً فقط، بل كذلك لغة وبياناً ومقالاً، وحتى حساباً، كما كنا رأينا في نظرية العقل[121]. وعلى هذا الأساس، فإن العلاقة الاشتقاقية بين لوغوس اليونانية ولغة السامية تغدو شبه بديهية. وعلى هذا الأساس أيضاً يكون الناقل العربي القديم قد أبدع عندما قرن بدوره بين معنيي العقل واللغة في لوغوس، فحدَّ الإنسان بأنه "حيوان ناطق" ووقع اختياره على كلمة "المنطق" ليترجم بها "لوجيكه" اليونانية، المشتقة بدورها من "لوغوس". ومن الكندي إلى الفارابي إلى ابن سينا إلى ابن رشد، فإنّ القوة الناطقة تعني على الدوام في الفلسفة العربية الإسلامية القوة العاقلة بدون أن تنفي في الوقت نفسه ما تتضمنه من معنى القدرة على الكلام التي هي من أولى خصائص قوة العقل في الإنسان. وعلى هذا النحو تلتقي عبقرية اللغة العربية مع عبقرية اللغة اليونانية في اتصالية لا يتأتّى لناقد العقل العربي أن يشتبه في وجودها، وهو الذي يصعِّد الانفصالية ما بين العقلين اليوناني والعربي إلى مستوى الضدّية المحدِّدة للهوية بموجب المبدأ القائل: بضدها تتميز الأشياء[122].

وما دام ناقد العقل العربي يكنّ إعزازاً وإعجاباً خاصين للفكر الألماني اللغوي ممثلاً بهردر وهمبولت كما سنرى، فإننا لا نستطيع أن نمتنع هنا عن استباق الأشياء والاستشهاد بقولة مشهورة ليوهان جورج هامان، أستاذ هردر: "إنما العقل أيضاً لغة، لوغوس". هذا القران بين العقل واللغة هو ما جعل المدرسة اللغوية الألمانية تطلب تجلّي اللوغوس لا في النتاج النظري للفلاسفة، بل في آداب الشعوب وأساطيرها ومأثوراتها الشعرية والفولكلورية. والحال أنّ الجابري رغم انتصاره المعلن كما سنرى للمدرسة الهردرية ـ الهمبولتية، يعمد، في المحاكمة التي يقيمها للعقل العربي، إلى التفريق بين ما تجمعه، ويؤسس تفارقاً حيث تؤسس هي تقارناً. فعنده أنّ الماهية، أي "ما به الإنسان هو إنسان"، تتحدّد إما بالعقل وإما باللغة. وبالمقارنة مع ذلك "الحيوان العاقل" الذي هو اليوناني، فإن العربي هو محض "حيوان فصيح" [123]. وهذا التحديد "بالفصاحة، لا بمجرد العقل"، الذي أملته رغبة مسبقة في المضاربة التبخيسية على العقل العربي، ينطوي من وجهة النظر المعرفية الخالصة على حكم قيمة سالب لا مماراة فيه: ففي زمن التحول، بله الانقلاب، في الإبستميات التاريخية الذي هو زمن الحداثة، فإن العقل لا يرجح الفصاحة وزناً فحسب، بل يتقدم عليها بإطلاق في عالم العلم والتقدم التقني الذي هو العالم الحديث: فالعقل يتبدّى كوسيلة فاعلة للسيطرة على عالم الأشياء، على حين أنّ الفصاحة، الفائت زمانها، لا تعدو أن تكون وسيلة للسيطرة على عالم الخطاب. وإضمارياً ـ وهنا تظهر النيَّة الهجائية ـ فإنّ الفصاحة ما عادت مرادفاً إلا "للجعجعة بلا طحن" في عالم تتّجه فيه الفاعلية التاريخية إلى الطحن بلا جعجعة.

ومع ذلك فإنّ موضع اعتراضنا على النص لا ينحصر بحكم القيمة السالب هذا، بل يشمل أساساً المغالطة المعرفية المبنيّ عليها. فهل صحيح أن "العلاقة بين الفكر واللغة" هي "خصوصية

عربية''؟ وهل صحيح أنّ ما يقوم للعربي مقام الخاصية الأنتروبولوجية هو أنه ''يحب لغته إلى درجة التقديس'' ويعتقد أنه ''الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به''؟ وهل صحيح أخيراً أنّ قاعدة عروبة العرب وعجمة الأعاجم علامة فارقة للثقافة العربية، ومجهولة أو معدوم نظيرها بالتالي في الثقافات غير العربية؟

ولكن قبل الخوض في أيّ مثال تاريخي، فإننا سنلاحظ أنّ توهّم الجابري عن انفراد العربي بوعي مشروطيته اللغوية، إنما ينمّ عن جهل أو تجاهل للإبستميات التاريخية التي حكمت العديد من ثقافات العصور القديمة والوسيطة. فمنذ اكتشاف الكتابة تحوّل نصاب الحضارة إلى نصاب لغوي، ولا سيما في الحضارات التي قامت على كتاب مقدّس أو شبه مقدّس، بدءاً بالحضارة الهندية السنسكريتيّة التي تمحورت حول كتب الفيدا المقدسة، ومروراً بالحضارة اليونانية التي قامت لها الملاحم الهوميرية مقام كتب الوحي، وانتهاءً بالحضارة العربية الإسلامية التي توسّعت كدائرة مركزها النص القرآني[124].

والواقع أنّ الربط بين الهويّة الحضارية واللسان اللغوي لم يكن خاصية أنتروبولوجية موقوفة على العرب، بل كان سمة إبستمية مشتركة بين جميع الثقافات الكبرى التي غطّت مساحات جغرافية شاسعة على مدى القارّات وأشباه القارّات والتي تخطّت، تخطي الدائرة لنقطة مركزها، قاعدتها الإثنية الضيّقة. فالسنسكريتية كانت لغة الثقافة العالمة في كلّ العالم الهندي الذي لا يزال يتكلّم إلى اليوم بأكثر من ألف لغة. واليونانية تحوّلت إلى لغة كسمبوليتية للنخبة المثقفة في كل العالم الهلنستي. والعربية فرضت نفسها لغة ثقافة مشتركة على مدى آلاف الكيلومترات طولاً وعرضاً في العالمين الآسيوي الغربي والأفريقي الشمالي.

ولكن حتى لو حاكمنا الأشياء من وجهة نظر إثنية ضيّقة، فإنّ تقديسي اللغة و''تعجيم'' غير الناطقين بها ليس علامة فارقة للجنس العربي (هذا إذا كان لا يزال لهذه الكلمة من معنى)، ولا محدداً أساسياً، وكم بالأولى أحادياً، لماهيّة العربي. فالسنسكريتية هي التي سمَّت نفسها بنفسها ''اللغة الكاملة'' (وهذا هو أصلاً معنى كلمة السنسكريتية بالسنسكريتية!). أما غير الناطقين بها، فلم تجد اسماً آخر تطلقه عليهم سوى... ''الأعاجم''. وهذا بسبق على العرب لا يقلّ عن ألف سنة. وبالفعل، إذا كان تعريف الأعجم: الذي لا يفصح ولا يبين كلامه، كما يؤكّد الجابري نقلاً عن لسان العرب[125]، فإنّ السنسكريتية هي السبّاقة إلى صياغة هذا المعنى في لفظ يعني بالسنسكريتية بالضبط ما يعنيه لفظ الأعجم بالعربية: فرفارا. يقول في ذلك الباحث العربي الوحيد الذي خصّص دراسة لمسألة ''النرجسية والمغايرة'' في الثقافة العربية الإسلامية: ''لقد وسمت الثقافة الهندية الكلاسيكية ما عداها بالبربرية (من الكلمة السنسكريتية باربارا أو فارفارا، ومعناها، التلعثم)، بل أشارت بعبارة واحدة إلى كلّ الأغيار، إما على اعتبار عدم نطقهم بالسنسكريتية، أو باعتبار عدم انتمائهم إلى الطبقات المهنية الهندية، أو باعتبار سكناهم في مناطق لا تقام فيها الطقوس الهندوسية'' [126].

ومع أن باحثين آخرين في علم الاشتقاق المقارن يجدون للكلمة أصولاً سومرية ـ أكادية أكثر عراقة، فإن ما يستوقفنا هنا، وبالإحالة دوماً إلى المضاربة التبخيسية على العقل العربي من قبل ناقده، هو المصير الباهر الذي ستعرفه كلمة فرفارا (أو بربارا) كمحدّد أنتروبولوجي للعلاقة مع الآخر في الحضارات الكبرى، التي جمعتها والحضارة السنسكريتية وحدة الأرومة اللغوية التي يطلق عليها الألسنيون، بشيء من التجاوز، اسم ''الأسرة الهندية ـ الأوروبية''، وبادئ ذي بدء الحضارة اليونانية. فكلّ تاريخ هذه الحضارة، من بدايته الأيونية إلى نهايته الأتيكية ما بين القرنين السادس والرابع ق. م.، يتمحور حول جدلية اليونانيين/ البرابرة. فالبربري، كما يفيدنا المعجم

الاشتقاقي للغة اليونانية، هو النقيض الدائم لليوناني (أو الهليني بتعبير أدقّ)، و"يسمي الأجنبي من حيث إنه يتكلم لغة أجنبية ويتلعثم بها على نحو لا يفهم" [127]. وعدا هذه الدلالة التبخيسية المباطنة، فإنّ النظرية اليونانية في العبودية قد بنيت على أساس ذلك التمييز البالغ الحدة. وحتى أرسطو ـ وهو "نصف بربري" بحكم أصوله المقدونية ـ ميَّز بين من أسماهم عبيداً بالصدفة وبالعرض، وعبيداً بالفطرة والجوهر. فاليوناني قد يقع، من جرّاء الحرب أو المديونية، في أسر العبودية، ولكنّ هذا العَرَض الطارئ لا يغير شيئاً في جوهره الباطن والثابت كموجود حرّ ونبيل. أمّا البربري فمخلوق بطبيعته للعبودية. واستعباده واجب أخلاقي وخدمة تؤدّى لنظام الكون[128].
ومفهوم "البرابرة" هذا ورثه الرومان عن اليونان، وبنوا عليه تمايزهم الأنطولوجي عن الشعوب الأخرى وحقّهم الأرستقراطي في استعبادها، وهم الذين دمغوا مناطق الشمال الأفريقي، الواقعة إلى الغرب من مصر، باسم "برباريا"، فصار لشعوبها اسم "البربر" الذي سيعرفه العرب بهم. وقد تضخمت مع الزمن الحمولة الدّلالية السالبة للفظ، فتلبّس معنى "الهمج" عندما أطلق على القبائل الجرمانية ـ الهمجيّة فعلاً ـ التي هاجمت روما وأسقطتها في عام 476 وعملت بها ما عمله المغول ببغداد. وما زال هذا المعنى يلابسه حتى اليوم في اللغات اللاتينية والأنكلو ـ ساكسونية التي تطلق على جميع أشكال الهمجية والقسوة وانعدام الحضارة اسم "البربرية".
والجدير بالذكر أنّ العربية ورثت اللفظ بمعناه الأصلي: التلعثم، لا بمعناه اللاحق: الأجنبي والعديم الحضارة. فقد جاء في لسان العرب: "والبربرة كثرة الكلام والجلبة باللسان. وقيل الصياح. ورجل بربار إذا كان كذلك. وقد بربر إذ هذى. والفراء: "البربري الكثير الكلام بلا منفعة" [129].
لكن نظراً إلى القيمة المعيارية التي يسبغها ناقد العقل العربي على العقل اليوناني في المقارنة الضدّية معه، فلنحصر بدورنا مجال المقارنة ولنتساءل: ألم يعرف اليوناني ما عرفه العربي من حبّ للغته ومن اعتبار "السلطة التي لها عليه تعبيراً، ليس فقط عن قوّتها، بل عن قوّته هو أيضاً؟".
إن فتحنا لأيّ كتاب في تاريخ اليونان، أمدرسياً كان أم عاماً أم اختصاصياً، لا يدع مجالاً للشك. فما من كتاب في تاريخ الحضارة اليونانية إلا ويفرد فصلاً أو فقرة لعلاقة اليوناني بلغته. يقول على سبيل المثال غوستاف غلوتز، المؤلف الموسوعي لـ التاريخ اليوناني: "كان اليونان يعدّون بربرياً كلّ شعب ينطق بلسان غير لسانهم، ويرون في مثل هذا اللسان لا نطقاً مبيناً، بل زعيق طيور. وعلى فخرهم بلغتهم، فقد كانوا يعدّونها بمثابة شهادة على وحدتهم الإثنية. ولقد كانوا على حق" [130].
والواقع أنّ أهميّة اليونانية لليوناني لا ندركها ما لم ندرك أنّ اليونان (الهيلين) لم يكن اسماً لجنس أو لبلد، بل فقط للغة. وعلى خلاف أكثر شعوب الأرض التي تعرف بأسماء بلدانها، فإن اليونان ـ مثلهم مثل العرب ـ ما كانوا ينسبون إلاّ إلى لغتهم. وقد اشتقّ اسم الهلينيين من فعل النطق والإفصاح بلغتهم (Hellen) مثلما اشتق اسم العرب من فعل: عَرَب، أي أبان وأفصح. وهذه، على كل حال، واقعة غير نادرة في تاريخ الشعوب، كما يحاول أن يوحي نص الجابري. فالعبريون يمكن أن يكونوا سمّوا بهذا الاسم بنوع من القلب مثلما سمي العرب عرباً[131]. فـ "عَبَر" لها نفس دلالة "عَرَب"، والعلاقة الاشتقاقية بين "تعبير" و"عبارة" و"إعراب" لا تحتاج إلى بيان. ومثل هذا الحكم يصدق على شعوب "بربرية" لم ترق إلى مستوى التطور الثقافي الذي رقي إليه العبريون واليونان والعرب. ففرنسا مثلاً قد سميت باسم القبائل الجرمانية التي غزتها إلى القرن الخامس الميلادي: الفرنجة: Les Francs. والحال أنّ هذا لم يكن محض اسم عَلَم. فـ «Franc» هو "الحر" و"كل من يقول علناً ما يعتقده، بلا إكراه، وبدون أن يخفي فكره" [132]. ومن هنا لا يزال

للجذر Franc بالفرنسية الحديثة معنى الحرية والأصالة والصراحة مثلما للجذر "عَرَب" بالعربية معنى الصريح غير الدخيل، والفصيح غير الأعجم. إذن فليس يندر أن تسمّى الشعوب وأجناس البشر بالفعل اللغوي الذي تمارس به لسانها. والظاهرة ليست وقفاً على العرب. وإذا كان "ثمة معطيات كثيرة يمكن أن تبرر إعطاء الأولوية للغة العربية في دراسة مكوّنات العقل العربي"، فإنّ أولويّة لغوية كهذه لا بد أن تعطى في دراسة سائر العقول الحضارية الكبرى، وفي مقدّمتها العقل اليوناني، فضلاً عن العقل الهندي السنسكريتي. وحتى الفلسفة، أعلى أشكال العقل وأكثرها تجريداً في التعبير عن نفسه، لا يمكن فهمها واستيعاب مفاهيمها بمعزل عن بنية اللغة المكتوبة بها. وهذا يصدق أكثر ما يصدق على الفلسفة اليونانية نفسها. فالأولى بين لغات الفلسفة هذه هي أيضاً فلسفةُ لغةٍ. ولئن وجدنا ناقد العقل العربي في الجزء الأول من مشروعنا هذا لـ "نقد النقد" يتخبط في تأويله لمفاهيم "اللوغوس" و"النوس" و"الخاوس" و"الكسموس" وغيرها من المفاهيم/ المفاتيح في الفلسفة اليونانية، فمردّ ذلك جزئياً على الأقل، إلى التعاطي مع هذه المفاهيم بالترجمة وبالفصل عن دلالاتها اللغوية الأصلية.

وبديهي أننا لا نستطيع ـ وإن نوّهنا بوجوب هذا الاحتراز المعرفي ـ أن نطالب ناقد العقل العربي بالتضلّع باللغة اليونانية. فهذا بعد للمسألة يجاوزه، كما يجاوزنا ويجاوز جملة الثقافة العربية في المستوى الراهن من تطوّرها. ولكن بالمقابل نستطيع، بل يتعيّن علينا أن نطالبه بالتضلّع في دلالات اللغة العربية عندما يتصدّى لإطلاق أحكامه التبخيسية على العقل العربي من زاوية "خصوصية" العلاقة التي تربط بينه وبين اللغة التي عبّر عن نفسه فيها. فلنعد إلى نصّ الجابري وإلى شاهده المقتبس من لسان العرب: "العربي]يعتقد[أنه الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به. أما الباقي فهم "أعاجم". و"الأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه" ومنه: الحيوانات "العجمى". والسؤال الذي يطرح نفسه حالاً ـ على منوال سائر شواهد الجابري ـ هل عاد الجابري فعلاً إلى لسان العرب؟ ولئن عاد، فهل التزم المطابقة في التأويل أم ركب مركب القسر والغصب؟ ذلك أن الرجوع لم يستق الشاهد من مصدره أو أنه ـ وهذا أدهى ـ قد أنطقه بعكس منطوقه. فالجابري قد وظّف الشاهد ليعطي طابعاً مطلقاً لجدليّة العرب والأعاجم في الثقافة العربية الإسلامية، علماً بأن الشاهد كما يورده لسان العرب ينفي هذا الطابع المطلق بتوكيده أنّ طباق العروبة والعجمة هو، بكلا حدّيه، طباق من داخل الجنس العربي، وليس من الضروري أن يكون مخارجاً له بحدّه "الأعجمي". يقول ابن منظور: "الأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه وإن كان عربي النسب كزياد الأعجم. قال الشاعر:

منهل للعباد لا بد منه

منتهى كل أعجم وفصيح

والأنثى عجماء، وكذلك الأعجمي. فأما العجمي فالذي من جنس العجم، أفصح أو لم يفصح". ثم يردف قائلاً: "تقول: هذا رجل أعجمي إذا كان لا يفصح، كان من العجم أو من العرب. ورجل عجمي إذا كان من الأعاجم، فصيحاً كان أو غير فصيح" [133]. وبعبارة أخرى، إن طباق العروبة والعجمة يتمحور حول البيان والفصاحة لا حول الجنس والإثنية. وبهذا المعنى أمكن للقرآن أن يتساءل: }أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ{ [134]. وبهذا المعنى أيضاً قال الحطيئة (أو رؤية) أبياته المشهورة:

الشعر صعب وطويل سلّمه

إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه

زلّت به إلى الحضيض قدمه

والشعر لا يسطيعه من يظلمه

يريد أن يعربه فيعجمه

إذن فليست العجمة وقفاً على العجمي. فالعربي يكون أعجمياً إذا لم يفصح، والعجمي يكون معرباً إذا أفصح. وعلى هذا النحو يضيف ابن منظور قوله، في مادة «عرب» هذه المرة: «وحكى الأزهري: رجل عربي إذا كان نسبه في العرب ثابتاً، وإن لم يكن فصيحاً، وجمعه العرب... ورجل معرب إذا كان فصيحاً، وإن كان عجمي النسب»[135].

وخلافاً لما يريد أن يوحي به نص الجابري، فإنّ المسافة بين الإعراب والإعجام لم تكن مطلقة كتلك التي تفصل البشر عن «الحيوانات العجمى». كما أننا لا نتوفّر على شاهد تاريخي واحد يثبت أنّ العربي كان يعتقد أنه «هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به». قد يكون ذلك ممكناً في الجاهلية قبل اختلاط العرب الكبير بالعجم، ولكن حتى في الجاهلية وجد، بالمقابلة مع مفهوم «العرب العاربة»، مفهوم «العرب المتعربة» أو «المستعربة». وصحيح أنّ الأول يشير إلى الصرحاء الخلّص من العرب، بينما يسمّي الثاني الدخلاء غير الخلّص منهم. ولكن هذه الجدلية مفتوحة وليست مقفلة على منوال جدليّة الهلينيين والبرابرة لدى اليونان القائمة على مبدأ الثالث المرفوع. فالاستعراب مسافة وسيطة بين الإعجام والإعراب. وعن طريقه ينتفي الإعجام وينقلب إعراباً. وبعبارة أخرى، إن الحاجز الإثني لا يرادفه حاجز لغوي، بل هو قابل للإسقاط وللتجاوز عن طريق تحوّل في اللسان. وهذه القابلية للتعرّب عن طريق الاستعراب، عزّزها الإسلام بغير ما حدود. فهو، كدين كوني، موجّه إلى «الأحمر والأسود» كما كان يقول المتكلّمون المسلمون. وقد أنكر، في حديث مشهور، أيّ فضل للعربي على العجمي «إلا بالتقوى». كما أن التركيبة السكانية للدولة العربية الإسلامية كانت تقوم على التعدد الإثني. بل مع التحوّل من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية تحوّل العرب، بالمعنى الإثني للكلمة، إلى أقلّية، بله إلى أقلّية محكومة بدلاً من أن تكون حاكمة، شأنها في عهد بني أميّة. ولو صحّ الفرض القائل إن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة للغته والارتفاع إلى مستواها التعبيري، لتعذّر تفسير الواقعة «الإثنية» الأساسية في الثقافة العربية والمتمثّلة بأنّ «أمراء البيان العربي» من شاعرين وناثرين كانوا في غالبيتهم الساحقة من «الأعاجم»[136]. فبدءاً بابن المقفع وعبد الحميد الكاتب، ومروراً بالجاحظ والتوحيدي، وانتهاءً بالحريري والغزالي، في النثر، وبدءاً ببشار وأبي نؤاس وانتهاءً بأبي تمّام وابن الرومي في الشعر، فإنّ الاستعراب قد أينع أشهى ثمار البلاغة العربية. وقد سُنّت القاعدة الذهبية لهذا الاستعراب، بمعناه اللغوي لا الإثني، المدرسة البصرية على لسان المازني: ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب. وفي الوقت الذي تنقض فيه هذه القاعدة نقضاً عنيفاً مدَّعى ناقد العقل العربي بأنّ هذا العقل قام «في مكوناته» على الاعتقاد بأنّ «العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به»، فإنها تجد حيثيّاتها التاريخية في أنّ الغالبية الساحقة ممن تولّوا التقعيد للغة العربية كانوا، بالمعنى الإثني للكلمة، من «الأعاجم» بدءاً بسيبويه وانتهاءً بابن جنّي الذي كان اسمه الرومي جنيوس.

هل معنى هذا أنّ الثقافة العربية الإسلامية لم تعرف جدليّة «العرب والعجم»؟ الواقع أنه ما كان لها أن تجهلها. فهي واحدة من الإبستميّات التاريخية التي حكمت كثرة من ثقافات العصور القديمة والوسطى. ولكنها في الثقافة العربية الإسلامية أخذت طابعاً أقلّ إطلاقية بكثير من ذاك الذي كان لها في الثقافة اليونانية. ولئن عرفت هذه الجدلية قدراً من التأجّج في نهاية عهد بني أميّة وفي صدر دولة

بني العباس، فقد خمدت تماماً، بل سحبت من التّداول بعد أن شهدت في القرن الرابع، على لسان المتنبي، انتفاضة أخيرة. ونظرة سريعة نلقيها على أدب الأنتروبولوجيا الحضارية المقارنة في الثقافة العربية الإسلامية لا تدع مجالاً لشك: فحتى إن بقي تعبير العرب والعجم دارجاً في الاستعمال إلى نهاية الحضارة العربية الإسلامية، فإنّه قد تجرّد تماماً من طابعه الطباقي ولم يعد محلاًّ لأي حكم قيمة. بل قد يكون العكس هو الصحيح: فمع ابن خلدون، كما سنرى، سترجح كفة العجم كفة العرب من زاوية تقييم الدور الثقافي. وقطعاً لدابر كلّ مماحكة، فلتكن لنا وقفة في محطات ثلاث: مع الجاحظ، ومع صاعد الأندلسي، وأخيراً مع ابن خلدون.

المحطة الأولى: ليس اختيارنا للجاحظ من قبيل الصدفة. فكبير ناثري الأدب العربي هذا عاش وكتب في النصف الأول من القرن الثالث، في ذروة مدّ ما سمّي «الحركة الشعوبية». والتصدّي لهذه الحركة ولمطاعنها على العرب، من وجهة نظر ثقافية، كان واحدة من المهام الرئيسية التي أخذها على عاتقه. ومع ذلك فإنه لم يتطرّف قطّ في جدلية العرب والعجم إلى الحد الذي يمكن أن يوحي به نصّ ناقد العقل العربي بالكيفية التي صيغ بها. ففي الوقت الذي أشاد فيه الجاحظ بفضائل العرب، فإنه لم يضعها في موضع التعارض مع رذائل العجم. فمقارنته تجيء من قبيل المزايدة لا المناقصة. والمعارضة التي يجريها ليست بين حضارة وهمجية، بل تفريق وتقييم وترجيح من داخل ميزان الحضارة. وعصبيّته للعرب لا تنقلب أبداً إلى تعصّب ضد العجم. فهؤلاء أفاضل، ولكنّ العرب مفضولون. وهذا ليس من وجهة نظر إثنية، ولا حتى حضارية عامة، بل حصراً من وجهة نظر بيانية وخطابية. وفضلاً عن ذلك، فإنّ المفاضلة التي يقيمها ليست بين عرب عرباء وعجم مستعربين، بل بين عرب أصلاء وعجم أصلاء، عرب بلغتهم وعجم بلغاتهم. ومن ثمّ فإنها ليست مفاضلة مانعة للاندماج: فليس مدارها داخل الثقافة العربية «عاربة» كانت أو مستعربة»، بل هي أقرب إلى حرب خنادق عند الحدود الخارجية. وبالتالي فإنها لا تخرق القانون الأساسي للاندماج في الثقافة العربية الإسلامية: الاستعراب. وعلى عكس من صيغة ناقد العقل العربي، فإنها لا تفترض أنه لا يستطيع الاستجابة للغة العربية سوى العربي بالمعنى الإثني للكلمة، بل تقول ضمنياً على الأقل ـ ضمن الإطار الاندماجي للثقافة العربية الإسلامية ـ إن كلّ من يستجيب لهذه اللغة فهو عربي، حتى وإن لم يكن عربي الأصل. والشاهد هو على كلّ حال الجاحظ بشخصه. فهذا المولى لبني كنانة يعدّ، بحق، «مؤسس البلاغة العربية»[137].

إن الجاحظ يجري مفاضلته بلا شك بين العرب من جهة والفرس والهند واليونان من جهة أخرى. ولكنّه إذ يحصر المقارنة بهذه الأمم فلأنها عنده هي الأمم بالمعنى الحضاري للكلمة: «إنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع: العرب وفارس والهند والروم. والباقون همج وأشباه الهمج»[138]. وبديهي أنّه يمكن الاعتراض على الجاحظ عندما يدرج سائر «الباقين» ـ «مثل البير والطيلسان، ومثل موقان وجيلان، ومثل الزنج وأمثال الزنج» ـ في عداد «الهمج وأشباه الهمج». ولكنه بالمقابل لا يدرج العرب وحدهم في خانة المتحضّرين ليزجّ بباقي العجم في خانة الهمج. فليس العرب في كفّة، وباقي الأمم في كفّة مقابلة. بل العرب أمة من أربع. وإنما بعد هذه التسوية الرباعية الأطراف فحسب يجري الجاحظ مفاضلته. وهو لا يجريها في المطلق، بل من منظور محدّد هو فن الخطابة. يقول:

«وجملة القول أنّا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس.

وأما الهند فإنما لهم معانٍ مدونة، وكتب مجلدة، لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف. وإنما هي كتب متوارثة، وآداب على الدهر سائرة مذكورة.

ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق. وكان صاحب المنطق نفسه بكيء اللسان، غير موصوف بالبيان، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله، ومعانيه وخصائصه. وهم يزعمون أنّ جالينوس كان أنطق الناس، ولم يذكروه بالخطابة ولا بهذا الجنس من البلاغة[139].
وفي الفرس خطباء، إلا أنّ كلّ كلام للفرس، وكلّ معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول الفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفِكَر عند آخرهم.
وكل شيء للعرب، فإنما هو بديهية وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجابة فكرة، ولا استعانة. وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخطام، أو حين كان يمتح على رأس بئر أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة والمناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيده على نفسه، ولا يدرِّسه أحداً من ولده. وكانوا أميّين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلفون. وكان الكلام الجيّد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وأقهر. وكلّ واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع. وخطباؤهم أوجز، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفّظ أو يحتاجوا إلى تدارس»[140].
خطابة العرب في قبالة فلسفة اليونان وعلم الهند، وأميّة العرب في قبالة كتب الفرس والعجم، وارتجال العرب في قبالة تراث الأمم: إن حصيلة المقارنة لا تنطق كثيراً لمصلحة العرب، ولولا أنها محصورة بفنّ الخطابة لكانت أقرب إلى المباخسة منها إلى المفاضلة. والشيء المؤكّد أننا أبعد ما نكون عن إشكالية «العرب والعجم» بالمعنى الذي يتقوّله الجابري على الثقافة العربية الإسلامية بإسقاطه عليها، كما النسخة عن الأصل، الإشكالية الأنتروبولوجية اليونانية. ولا شك في أنّ الجاحظ يرمي، في نصّه، إلى أن يثبت للعرب نوعاً وقدراً من التفوّق. ولكنّ هذا التفوّق محصور بعرب الجاهلية وبفن الخطابة. وعرب الجاهلية ليسوا كلّ العرب، والخطابة ليست كلّ الحضارة. لا في نظر الجاحظ، ولا على الأخص في نظر من سيليه من ممثّلي العقل العربي الإسلامي.
المحطة الثانية: لا ينتمي القاضي صاعد (420 - 462 هـ) إلى الحساسية عينها التي ينتمي إليها الجاحظ. فهو لم يكن رجل أدب وبيان، بل كان رجل علم وتاريخ. وما كان يشكو من عقدة انتماء قابلة لأن تأخذ شكل عصبيّة إما شوفينية وإما شعوبية. فقد كان عربياً أندلسياً من نسب تغلبي، ومنحدراً من أسرة عريقة ووطيدة القدم في القضاء وفي علوم العربية النقلية. وخلافاً للجاحظ أيضاً، فإنه ما كان صاحب هواية، بل مختصاً ـ إن جاز التعبير ـ في ذلك الفرع من التاريخ الذي عرف في الثقافة العربية الإسلامية ازدهاراً واسعاً: الملل والنحل، بالإضافة إلى أخبار الأمم. ففضلاً عن كتابه المشهور طبقات الأمم، ذكر صاعد أنه وضع كتابين لم يصلانا: واحداً بعنوان مقالات أهل النحل والملل، وآخر بعنوان جوامع أخبار الأمم من العرب والعجم. ورغم أنّ عنوان الكتاب الأخير قد يوحي بحضور إشكاليّة العرب والعجم في مقاربة صاعد للأنتروبولوجيا الحضارية المقارنة، إلاّ أنّ طبقات الأمم ـ وهو الوحيد من كتبه الذي وصلنا ـ يقطع بالعكس: فإشكالية صاعد ليست إثنية، ولا لغوية، ولا حتى بيانية على طريقة الجاحظ، بل حضارية حصراً. فالأمم لا تنقسم حسب إثنياتها ولغاتها، أو بالأحرى لم تعد تنقسم ذلك. فذلك هو ما قبل تاريخ البشرية، إن جاز التعبير. ففي «سالف الدهور» فقط، كانت الأمم تفترق طبقاً للغاتها التي كانت، حسب النظرية السائدة في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى الأقل منذ أيام المسعودي، سبعاً في العدد: الفارسية والسريانية واليونانية والقبطية والتركية والهندية والصينية. «فهذه الأمم السبع كانت محيطة بجميع البشر وكانوا جميعاً صابئة

يعبدون الأصنام تمثيلاً بالجواهر العلوية والأشخاص الفلكية من الكواكب السبعة وغيرها»[141].
وبغض النظر عن هذا التقسيم السباعي ذي المدلول الرمزي الذي لا يحتاج إلى إيضاح، فإنّ ما يلفت النظر هو غياب اللغة العربية، وهو غياب يؤكّد محدودية أو نسبية المركزية الإثنية اللغوية العربية التي يجعل الجابري من طابعها المطلق أولى مصادراته. فصاعد يسير على تقليد ثابت في الثقافة العربية الإسلامية، منذ أيام المسعودي (ـ 346 هـ) على الأقل، مفاده أنّ العربية لم تكن لغة أولى، ولا بالتالي لغة آدم وأهل الجنة. فهذه وظيفة اضطلعت بها اللغة السريانية التي لا تعدو العربية نفسها، وكذلك العبرية، أن تكون فرعاً من فروعها (نستطيع هنا أن نفتح قوسين لنلاحظ أنّ ضعف النظرية اللغوية العربية كان يكمن دوماً، في هذه الحالة كما في غيرها، في غياب الدراسات التاريخية والحفريات اللغوية والاشتقاقية المقارنة). يقول في ذلك القاضي صاعد: «الأمة الثانية، الكلدانيون، وهم السريانيون والبابليون.. وكانت بلادهم في وسط المعمور أيضاً، وهي العراق والجزيرة، التي ما بين دجلة والفرات، المعروفة بديار ربيعة ومضر والشام وجزيرة العرب اليوم، التي هي الحجاز ونجد وتهامة والغور واليمن كلّها ما بين زبيد إلى صنعاء وعدن والعروض والشحر وحضرموت وعمان وغير ذلك من بلاد العرب. كانت البلاد كلّها مملكة واحدة، ملكها واحد ولسانها واحد سرياني، وهو اللسان القديم، لسان آدم وإدريس ونوح وإبراهيم ولوط وغيرهم. ثم تفرّعت اللغة العبرانية والعربية من اللغة السريانية، فغلب العبرانيون، وهم بنو إسرائيل، على الشام فسكنوه، وغلبت العرب على البلد المعروف بجزيرة العرب... وانكمشت بقيّة السريانيين إلى العراق»[142]. ولكن بغضّ النظر عن مسألة «الأم السريانية» للغات هذه ـ مما يقطع بأن العرب لم يَغْلوا في «تقديس» لغتهم إلى درجة غلوّ الهنود واليونان ـ فإنّ المدهش في تقسيم صاعد التقييمي للبشرية، اعتماده معياراً لا يمتّ بصلة لا إلى اللغات ولا إلى الأجناس، بل فقط إلى درجة الإسهام في الحضارة. وفي ذلك يقول صاعد في معرض متابعته التطور والتشعّب والتفارق الذي عرفته الأمم السبع البديئة: «قال صاعد: وجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم وتخالف مذاهبهم طبقتين: فطبقة عنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تُعنَ بالعلم عناية يستحق منها اسمه وتعدّ بها من أهله، فلم ينقل عنها فائدة حكمة ولا دوّنت لها نتيجة فكرة. وأما الطبقة التي عنيت بالعلوم فثماني أمم: الهند والفرس والكلدانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب والعبرانيون. وأما الطبقة التي لم تعن بالعلوم فهي بقيّة الأمم بعد مَنْ ذكرنا، كالصين وياجوج وماجوج والترك وبرطاس والسرير والخزر وجيلان وطلسان وموقان وكشك واللان والصقالبة والبرغز والروس وبرجان والبرابر وأصناف السودان من الحبشة والنوبة والزنج وغانة وغيرهم»[143].
وبديهي أنّنا لسنا هنا في معرض البحث في مشروعية هذا التقسيم الإثنوغرافي، ولا سيما ما يتصل منه بإخراج الصين من دائرة الحضارة إلى دائرة اللاحضارة[144]. بيد أنّ ما يعنينا هو الغياب الشبه التام لإشكالية العرب والأعاجم. فالعرب واحدة من ثماني أمم متحضّرة ليس إلاّ، وليسوا ـ كما في إشكالية اليونان/ البرابرة ـ في نقطة المركز المفردة من دائرة مأهولة كلّها باللامتحضّرين. وليس هذا فحسب، بل إنّ تجاوز صاعد لإشكالية العربي والأعجمي، وتحوّله عن مقياس اللغة إلى مقياس العلم في توزيع طبقات الأمم، جعلاه لا يخص العرب في سلّم الترتيب إلاّ بالدرجة السابعة، أي ما قبل الأخيرة. فالأمّة المقدمة بإطلاق هي الهند، لا لكثرة عددها وفخامة ممالكها فحسب، بل أيضاً وأوّلاً لأنها «عند جميع الأمم وعلى مرّ الدهور وتقادم الأزمان معدن الحكمة وينبوع العدل والسياسة وأهل الأحلام]= العقول[الراجحة والآراء الفاضلة‘‘، و’’قد اعترف لها بالحكمة وأقرّ لها بالتدبير

في فنون المعرفة جميعُ الملوك السالفة والقرون الخالية''، حتى إنّ ملكها، بالمقارنة مع ملك الناس الذي هو ملك الصين، وملك السباع الذي هو ملك الترك، وملك الملوك، الذي هو ملك الفرس، كان يسمى ''ملك الحكمة لفرط عنايتهم بالعلوم وتقدّمهم في جميع المعارف''. وتلي الهند أمّة الفرس، وهم ''أهل العز الشامخ والشرف الباذخ، وأوسط الأمم داراً وأشرفها إقليماً وأسوسها ملوكاً''. و''أعظم فضائل ملوك الفرس حسن السياسة وجودة التدبير''، ولخواصهم ''عناية بالغة بصناعة الطب ومعرفة ثاقبة بأحكام النجوم''. ويليهم الكلدانيون الذين كان منهم ''علماء جلّة وحكماء وفضلاء يتوسّعون في فنون المعارف من المهن التعليمية والعلوم الرياضية والإلهية، وكانت لهم عناية بأرصاد الكواكب وتحقّق بعلم أسرار الفلك ومعرفة مشهورة بطبائع النجوم''. ويأتي في المرتبة الرابعة اليونان، وهم بألف ولام التعريف ''أمة الفلسفة''، و''الفيلسوف''، أي ''محبّ الحكمة'' هو اسم العالم عندهم. و''فلاسفة اليونان من أرفع الناس طبقة وأجلّ أهل العلم منزلة لما ظهر منهم من الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضية والمنطقية والمعارف الطبيعية والإلهية والسياسات المنزلية والمدنية''. ويجاور اليونانيين في المرتبة الخامسة الروم الذين تابعوهم في تقليد حبّ الفلسفة، وإن خالفوهم بلغتهم ''اللطينية''. ويأتي في المرتبة السادسة أهل مصر، وهم يحضرون في هذا الترتيب بماضيهم أكثر منهم بحاضرهم إذ ''كانوا أهل ملك عظيم وعزّ قديم في الدهور الخالية والأزمان السالفة''، وكانت لقدمائهم عناية ''بضروب الفلسفة من العلوم الرياضية والطبيعية والإلهية، وخاصة بعلم الطلسمات والنيرنجات والمرائي المحرقة والكيمياء وغير ذلك''. وفي الطبقة السابعة، فحسب، يأتي ترتيب العرب الذين لا يتأخّر عنهم سوى العبرانيين الذين لا يقرّ لهم مؤلف طبقات الأمم إلاّ بمزيّة حضارية واحدة: ''عنايتهم بعلوم الشرائع وسير الأنبياء'' [145].
وليس ترتيب المنزلة هو وحده الذي ينمّ عن انعدام شبه تام لدى صاعد للروح المركزية الإثنية، بل كذلك معيار التقييم. فلم يكن للعرب، في جاهليتها، من علم ''تفاخر به وتباري فيه'' سوى ''علم لسانها وأحكام لغتها ونظم الأشعار وتأليف الخطب''. ولم يبلغنا عن ملوك حمير و''سائر ملوك العرب في الجاهلية'' عن أحد منهم أنه عني ''بأرصاد الكواكب ولا باختبار حركاتها ولا بإثارة شيء من علوم الفلسفة''. ومع الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام في صدره الأول، أصابت العرب تقدّماً وباتت تُعنى، فضلاً عن لغتها، بـ ''معرفة أحكام شريعتها'' بالإضافة إلى ''صناعة الطب]التي[كانت موجودة عند أفراد من العرب غير منكورة عند جماهيرهم لحاجة الناس طراً إليها''. وكان لا بد من انتظار خلافة المنصور، ومن بعده حفيده المأمون، حتى يقدم العرب على ''طلب العلم في مواضعه واستخراجه من معادنه'' بفضل ''مَهَرة المترجمين'' الذين كلّفهم الخليفة السابع تعريب ''كتب الفلاسفة'' ـ أفلاطون وأرسطوطاليس وأبقراط وجالينوس وإقليدس وبطليموس وغيرهم ـ المستقدمة من بلاد الروم. وعلى هذا النحو، وبفضل ''قوة نفس'' المأمون، ''نفقت سوق العلم في زمانه وقامت دولة الحكمة في عصره... فأتقن جماعة من ذوي القبول والتعلّم في أيامه كثيراً من أجزاء الفلسفة وسنّوا لمن بعدهم منهاج الطلب ومهّدوا أصول الأدب، حتى كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية أيام كمالها''. ولكّن هذا الفاصل كان في رأي القاضي الأندلسي عابراً: فقد بدأت دولة الحكمة ''تنتقص بتمام ثلثمائة سنة خلت لتاريخ الهجرة منذ اختلّ الملك وتغلب عليه النساء والأتراك. فم يزل الناس يزهدون في العلم ويشتغلون عنه بتراكم الفتن إلى أن كاد العلم يرتفع في زماننا هذا'' [146]. وبدون أن نتبنّى هذا التفسير ''الحَدَثي'' للصعود وللانحطاط الثقافي في الدولة العباسية، فسنلاحظ أنّ التأويل الصاعديّ يتعارض تصالبياً مع التأويل الجابري في نقطة مركزية: فرغم عروبة لسانه ونسبه، فهو لا يرى في الفصاحة ـ مفصولة عن ''دولة الحكمة والعلم''

ـ محدداً للتفوّق العربي، بل عامل تقصير في مضمار التباري مع الأمم. بل إن القاضي الأندلسي يجاوز مسألة اللسان إلى العنصر ويصدر حكماً بالغ القسوة إلى حد يمكن الكلام معه عن مركزية إثنية سالبة. فهو يطلق منذ القرن الخامس للهجرة الحكم، الذي سيردّده من بعده رائد النظرية الاستشراقية الآرية النزعة في القرن التاسع عشر إرنست رينان: ''هذا ما كان عند العرب من المعرفة. فأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله تعالى شيئاً منه ولا هيّأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحق الكندي وأبا محمد الحسن بن أحمد الهمداني'' [147].

المحطة الثالثة: هذه المركزية الإثنية السالبة تفصح عن نفسها بشكل جذري، لا عارض، لدى ابن خلدون. فهذا المحاسب الموسوعي للحضارة العربية الإسلامية، الذي عايشها في لحظة إقفالها دفاترها، يعود على نحو صريح إلى إشكالية العرب والعجم، كما ينمّ عن ذلك عنوان كتابه التأريخي الكبير ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ولكن ليعكسها. ففي كشف الحساب الأخير الذي يقدّمه عن هذه الحضارة يبدو العجم، لا العرب، هم عامل تقدّمها ومهندس عمارتها. فتحت عنوان ''في أنّ حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم''، يعقد فصلاً بكامله ليشرح المفارقة الكبرى للحضارة العربية الإسلامية: ''من الغريب الواقع أنّ حملة العلم في الملّة الإسلامية أكثرهم العجم... مع أنّ الملكة عربية وصاحب شريعتها عربي''. والسبب في ذلك أنّ ''الصنائع من منتحل الحضر''، والعلوم بطبيعتها ''حضرية''، و''الحضر لذلك العهد هم العجم أو من هم في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف''، لا العرب الذين كانوا لا يزالون أهل وبر من ''المنتحلين للمعاش الطبيعي''.

ويعزّز ابن خلدون هذه المفارقة الكبرى بأخرى فرعية: فخلافاً للرأي الشائع القائل إنّ العجم ما كانت لهم إلاّ علوم العقل دون علوم النقل التي كانت للعرب، فإن صاحب المقدمة يذهب إلى أنّ ''العلوم الشرعية والعلوم العقلية'' على حد سواء كانت ـ ''إلا في القليل النادر'' ـ للعجم. بل حتى ذلك القليل النادر ''إن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته''. فقد ''كان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزّجّاج من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم... وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربى. وكان علماء أصول الفقه كلهم عجماً كما يُعرف، وكذلك حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسّرين. ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم''. فإذا كان ذلك هو شأن العلوم الشرعية، فكيف حال العلوم العقلية التي ''لم تظهر في الملّة إلا بعد أن تميّز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كلّه صناعة ـ]و ''العرب أبعد الناس عنها... وعن سوقها''[فاختُصَّت بالعجم وتركتها العرب وانصرفوا عن انتحالها، فلم يحملها إلاّ المعربون من العجم'' ؟[148].

وتكاد هذه الوقفة في المحطة الخلدونية لا تحتاج إلى مزيد من بيان، لولا أنّ صاحب المقدمة يطالعنا بمفهوم مدهش: الاستعجام. فقد كنّا نظنّ أن الاستعراب هو طريق الاندماج الوحيد في الثقافة العربية الإسلامية. وهنا نحن نكتشف أنّ الاستعجام يؤدي دوراً موازياً، بل مكافئاً: فهو مفتاح العلم، مثلما الاستعراب مفتاح اللغة. بل حتى اللغة قد تكون محلاًّ للاستعجام: فذلك هو الشرط للانتساب إلى ذلك النادي المقفل، المقصورة عضويته على ''القليل النادر'' من حملة العلم العرب الذين لا يدخله واحدهم، إذا كان ''عربياً في نسبته''، إلاّ بقدر ما يستعجم ''في لغته ومرباه ومشيخته'' [149].

أخيراً، وبالرجوع إلى مصادرات نصّ الجابري التي هي أشبه بـ ''حبائس''، نستطيع القول إنّ التوقّف في المحطّات الثلاث قد أتاح لنا أن نعيد فتح ما أغلقه من إشكاليات.

ففي المحطة الجاحظية، ورغم التوتر الشوفيني للجوّ من جراء المصادمة مع أنصار الشعوبية، أمكن لنا أن نلمس أنّ تقديس العربي للغته لا يعني تكفير فكر الآخرين ولا تدنيس علمهم.
وفي المحطة الصاعدية وجدنا أنّ ما يستمدّه العربي من قوّة لغته قد لا يكون تعبيراً عن قوة، بل مؤشر ضعف وتقلّص في درجة الإسهام الحضاري.
أما في المحطة الخلدونية أخيراً، فقد انقلبت جدليّة العرب والعجم رأساً على عقب: فخلافاً لما يحاول أن يوحي به نص الجابري من أنّ نصاب الأعاجم في الحضارة العربية الإسلامية كان كنصاب "الحيوانات العجمى"، فإنّ تهمة البكم الحضاري تلصق من قبل صاحب المقدمة بالعرب دون العجم.
وبديهي أننا لا ننكر ـ رغم هذا كلّه ـ أنّ الحضارة الإسلامية كانت بريئة من كلّ نرجسية. فهذه سنّة الحضارات كافة. ولكنها مارست أيضاً ما يمكن أن يبدو، من وجهة النظر القومية للأزمنة الحديثة، نوعاً من جلد الذات. وفي الأحوال جميعاً، فإنّ إشكالية العرب والأعاجم، سواء بالمعنى اللغوي أو الإثني، كانت، خلافاً لواقع الحال في حضارات أخرى، إشكالية مفتوحة، وإن تكن الرغبة المسبقة في هجاء العقل العربي عوضاً عن نقده، قد صوّرتها وكأنها مغلقة.

* * *

قد يكون في مستطاعنا أن نعمّم فنقول: إنّ إغلاق الإشكاليات هو السمة المميزة، بل العلامة الفارقة لـ "الإبستمولوجيا" الجابرية. ولكن قد تكون الإشكالية الأحكم إغلاقاً إشكالية اللغة التي تمثّل، بكلّ ما في الكلمة من معنى، دارة متشرنقة على نفسها وعلى العقل الحبيس ضمن نطاقها. ولنترك الكلام للجابري في هذا الشاهد الطويل الذي يضطرنا دورانه المقفل على ذاته إلى إيراده بتمامه:
"ثمة اعتبار آخر يمكن أن يبرر إعطاء الأولوية للغة العربية في دراسة العقل العربي...]وهو[ما أكّدته دراسات حديثة عديدة من كون اللغة ـ أيّ لغة ـ تحدّد، أو على الأقلّ تساهم مساهمة أساسية في تحديد نظرة الإنسان إلى الكون وتصوّره له ككلّ وكأجزاء... وسواء نظرنا إلى اللغة العربية من هذه الزاوية أو تلك، فإننا سنجد أنفسنا دوماً إزاء محدّد أساسي، ولربما حاسم، للعقل العربي بنية ونشاطاً. فلننظر إذن في الكيفية التي يتحدّد بها العقل العربي من خلال اللغة التي ينتسب إليها وتنتسب إليه، ولنبدأ بإبراز بعض المعطيات العامة التي قد تساعدنا على تمهيد الطريق أمام موضوعنا.
"يعد المفكّر الألماني هردر (1744 ـ 1803) من الرّواد الأوائل الذين انصرفوا، في العصر الحديث، بقسط وافر من جهودهم العلمية إلى محاولة ضبط العلاقة بين اللغة والفكر وتحديدها، بل لربما يمكن اعتباره الرائد الأول للنظرية التي تعزو دوراً أساسياً للغة في تشكيل نظرة الإنسان إلى الكون. وعلى الرغم من أننا قد لا نشاركه همومه الأيديولوجية (القومية) التي كانت تؤطر من "الخلف" نظريته اللغوية، فإننا نرى معه أنّ اللغة ليست مجرد أداة للفكر، بل هي أيضاً القالب الذي يتشكّل فيه الفكر. ولا نظنّ أنّ هناك من يجادل بجدّ في كون الطفل الصغير يتعلّم التفكير بواسطة الكلمات التي تقدّمها له لغة المجتمع الذي ينشأ فيه. وإذا كان الأمر كذلك فإن عالمه الفكري سيكون محدوداً، ولا بد، بحدود الإمكانيات التي تقدمها له لغته ـ الأم.
"من هنا ربط هردر بين خصائص اللغة وخصائص الأمة التي تتكلّمها، ذاهباً إلى القول بأن كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم. ليس هذا وحسب، بل إنّ كل أمّة تخزّن في لغتها تجاربها بما فيها من عناصر الصواب والخطأ، فتنقلها اللغة إلى الأجيال الناشئة واللاحقة، فتصبح أخطاء الماضي، أو جزء منها على الأقل، من ضمن التراث الذي تنقله اللغة عبر الأجيال والذي يساهم في تحديد

نظرة أصحابه إلى الكون، إلى الحق والخير والجمال. هكذا يقرّر هردر: أن رَبَّاتِ المعرفة البشرية: الحقيقة والجمال والفضيلة قد أصبحت آلهة قومية بمقدار ما هي اللغة القومية كذلك. إن هذا يعني أنّه حتى القيم المجرّدة المثلى التي ينظر الإنسان إليها عادة على أنّها قيم إنسانية خالدة لا تتقيّد بالزمان والمكان، تكتسي مع ذلك طابعاً قومياً من خلال اللغة. فنحن لا يمكن أن ندرك الحقيقة أو نحسّ بالجمال أو نتعلّق بالفضيلة إلا بنفس المعنى وبنفس المحتوى وبنفس الشكل الذي تنقل اللغة ـ لغتنا نحن ـ هذه القيم إلينا. فاللغة إذن، ليست أداة وحسب ولا محتوى وحسب، بل هي بمعنى ما من المعاني "القالب" الذي تفصل المعرفة على أساسه (تماماً كما يفصل الخيّاط الثوب على أساس قالب)، فهي إذن: "ترسم الحدود وتخط المحيط لكل معرفة بشرية".

"وعلى الرغم من أنّ وراء تأكيدات هردر هذه دوافع قومية واضحة من السهل فهمها إذا تذكرنا حالة ألمانيا في القرن الثامن عشر.. فإنّ ملاحظاته تلك لا تكذبها الأبحاث والدراسات الحديثة التي تهتمّ بتحديد العلاقة بين لغة قوم وتصوّر هؤلاء القوم للعالم، بل إن كثيراً من الدراسات اللغوية والإثنولوجية تؤكّدها. يقول إدوارد سابير، وهو باحث لغوي وإثنولوجي، إنّ "لغة جماعة بشرية ما، جماعة تفكّر داخل تلك اللغة وتتكلم بها، هي المنظّم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي. وبعبارة أكثر دقّة: إنّ كل لغة تحتوي على تصوّر خاص بها للعالم. ويلخّص آدم شاف اتجاهات الرأي حول علاقة اللغة بالفكر داخل الدراسات اللغوية، منذ القرن الثامن عشر إلى اليوم فيقول: "ابتداءً من هردر وولهلم فون همبولد على الأقل تبنّت الدراسات اللغوية مرّات عديدة الأطروحة القائلة بأن منظومة لغوية ما (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها، بل أيضاً نحوها وتراكيبها) تؤثّر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وفي كيفيّة مفصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم. إننا نفكر كما نتكلم... الشيء الذي يعني أن اللغة التي تحدّد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير" [150].

ولنبدأ أولاً، على مألوف عادتنا مع الجابري، بتدقيق الشاهد. ولنقرّ له حالاً بأنه يعيدنا هذه المرة، في العبارات الثلاث التي يضعها بين مزدوجين، إلى مرجع مضبوط: اللغة والمعرفة لآدم شاف. ولكن ليست هذه العبارات وحدها مأخوذة من كتاب المفكر الماركسي البولوني المشار إليه، بل الشاهد بجملة أفكاره. ومع ذلك فإن السؤال يطرح نفسه حالاً: هل رجع الجابري فعلاً إلى اللغة والمعرفة أم ـ كما نقدر ـ إلى "خلاصة طلابية" عنه؟

إن الاعتبارات التي تحدو بنا إلى طرح هذا السؤال ثلاثة:

فالجابري، أولاً، يقول إن إدوارد سابير، الباحث اللغوي والإثنولوجي، يقول: "إن لغة جماعة بشرية ما، جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها، هي المنظّم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها. وبعبارة أكثر دقة: إن كل لغة تحتوي على تصوّر خاص بها للعالم". والحال أنّ هذه العبارة لا وجود لها في أيّ كتاب أو أيّ مقال من كتب سابير أو مقالاته. والرجوع إلى كتاب اللغة والمعرفة يفيدنا أنّ العبارة هي لآدم شاف نفسه، الذي يقول في معرض تلخيصه نظرية سابير اللغوية: "نستطيع أن نعرض باقتضاب فكر سابير بالمفردات التالية: إن لغة جماعة بشرية ما..." إلى آخر الشاهر. فآدم شاف لا يستشهد في هذا النص بقول لسابير، بل يقدم، بمفرداته هو، تلخيصاً لفرضيّة سابير المعرفة أصلاً، في الألسنية الحديثة، باسم "فرضية سابير ـ وورف".

والجابري ينقل، ثانياً، عن آدم شاف قوله في الصفحتين 292 ـ 293 من كتابه: "ابتداءً من هردر وولهلم فون همبولد على الأقلّ تبنّت الدراسات اللغوية مرّات عديدة الأطروحة القائلة بأن "منظومة لغوية ما (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها، بل أيضاً نحوها وتراكيبها) تؤثر في طريقة رؤية

أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم. إننا نفكر كما نتكلم... الشيء الذي يعني أنّ اللغة التي تحدّد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير''. والحال أنّ الرجوع إلى الصفحتين المشار إليهما من كتاب اللغة والمعرفة يقطع دابر كلّ شكّ: فالشطر الأخير والمسوَّد من الشاهد ليس لشاف، بل هو مزيَّف عليه، والأنكى من ذلك أنه مقحم عليه لا من خارج سياقه فحسب، بل بتوظيف دلاليّ معاكس لما يريد قوله أيضاً.

وبالفعل، إنّ الجابري إذ يضع ـ ثالثاً ـ عن لسان آدم شاف القول بأن ''اللغة التي تحدّد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدّد قدرتنا على التفكير''، يقوِّله في الواقع بعكس مرامه. فآدم شاف ما كان له، كمفكّر ماركسي يلتزم بفكرة الوجود الموضوعي للعالم وبنظريّة المعرفة كانعكاس لهذا العالم في الذهن، أن يسقط في المثاليّة التي يسقطه فيها الجابري، وأن يجعل اللغة، لا العالم الموضوعي، هي التي تحدّد رؤية البشر للعالم وقدرتهم على التفكير أصلاً. وكل ما هنالك أنّ آدم شاف، الذي أراد كفيلسوف أصيل ـ وإن ماركسي ـ أن يطوّر نظرية الانعكاس اللينينية بما لا ينفي دور العامل الذاتي في المعرفة، نوّه بأنّ ''اللغة، ذلك النتاج الاجتماعي الذي يعكس واقعاً اجتماعياً معطى، تؤثّر على نمط تفكير البشر بقدر ما تؤثّر على إدراكهم للعالم ومفصلتهم له، وبالتالي تأويله الذهني''. وواضح الفارق الكبير هنا بين طرح آدم شاف وتأويل الجابري له: فاللغة عند مؤلّف تكوين العقل العربي محدّد مطلق للعقل، على حين أنّ هذا ''التحديد'' ـ ونحن نضع هذا التعبير بين مزدوجين لسبب سيتّضح حالاً ـ هو عند مؤلف اللغة والمعرفة من الدرجة الثانية: فاللغة، الشارطة للفكر، مشروطة هي نفسها بالواقع الاجتماعي الذي هي نتاج له. بل إنّ آدم شاف، استدراكاً منه لأيّ تأويل مثاليّ كذاك الذي يلبسه إيّاه الجابري، يوضح في فقرة تالية مباشرة أنّه تعمّد تخفيف كلمة ''تحديد'' إلى كلمة ''تأثير''. وفي ذلك يقول: ''إنّ صياغتي هذه للأطروحة الأساسية لتيّارات نظرية اللغة المفحوصة هنا تعطي عنها تأويلاً معتدلاً. فباستخدامي كلمة ''تؤثّر'' خففت إلى حدّ كبير من غلواء تلك التيارات بصفة عامة والتيارات المعاصرة الممثلة بنظرية الحقل اللغوي وفرضية سابير ـ وورف، والتي تستخدم ألفاظاً أكثر جذرية بكثير من قبيل: ''تحدد طريقة التفكير'' [151].

ترى هل من حاجة إلى أن نضيف القول بأنّ الجابري لو كان رجع حقاً إلى آدم شاف رجوعاً مباشراً ـ لا عن طريق خلاصة طلابية في أرجع الظن ـ لكان تحاشى أن ينسب الأقوال إلى غير قائليها، ولكان تحاشى، على الأخص، أن يؤوّلها بالكيفية عينها التي حذر قائلوها من تأويلها بها؟

ولكن إذا كان آدم شاف في الخلاصة الجابرية لا يطابق آدم شاف مؤلّف اللغة والمعرفة، فهل يطابق هردر الجابري هردر التاريخي؟

إن هذا السؤال يجيب عن نفسه من تلقاء نفسه متى لاحظنا أنّ الرسابة الباقية من هردر التاريخي في نص الجابري أشبه ما تكون بثفل ليمونة عصرت للمرة الثانية. فالجابري لا يعرف هردر إلا عن طريق آدم شاف، ولا يعرف آدم شاف نفسه كما رجحنا إلا بالواسطة.

والواقع أنّه عندما يقول الجابري في النص أعلاه إنّ هردر هو من ''الروّاد الأوائل الذين انصرفوا، في العصر الحديث، بقسط وافر من جهودهم العلمية إلى محاولة ضبط العلاقة بين اللغة والفكر''؛ وعندما يضيف في نصّ آخر أنه ممن ''عالجوا مسألة العلاقة بين اللغة والفكر في إطار الفلسفة الكانطية وامتداداتها'' [152]؛ وعندما يضيف في نص ثالث أنّ فلسفة هردر لا تقبل التفسير إلاّ بالإحالة إلى ''واقع ألمانيا المتخلّف في عصره'' وأنّ محورها الموجِّه كان ''يدور حول قطبين: الوحدة والتقدم'' [153]؛ عندما يقول لنا هذا كلّه عمّن يفترض فيه أن يكون هردر الذي عاش وكتب في القرن الثامن عشر (1744 - 1803)، فإنّنا نشعر وكأنّه أخطأ الشخص كما أخطأ القرن. فالقسّ

اللوثري هردر يتحوّل، بقلم الجابري، إلى ''باحث علمي''، علماً بأنّ الفلسفة، الموسومة بعمق بمِيسَم اللاهوت، كانت هي التي لا تزال تقوم في القرن الثامن عشر مقام ما سيكونه البحث العلمي في القرن العشرين.

ثم إنّ هردر لم يكن صار حتى ''فيلسوفاً'' يوم كتب أنّ ''اللغة ترسم الحدود وتخطّ المحيط لكل معرفة بشرية'' وأنّ ''ربّات المعرفة أصبحت آلهة قومية بمقدار ما هي اللغة القومية كذلك'' وأنّ ''كلّ أمّة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم''. فهذه الأقوال الثلاثة، التي يستعيرها الجابري كشواهد من آدم شاف، قد وردت كلّها في الفقرة الثالثة من مقدّمة هردر لكتابه شذرات حول الأدب الألماني الجديد. والحال أنّ الشذرات هو أوّل كتاب لهردر، وهو محض كتاب في الفيلولوجيا والنقد الأدبي. وقد كتبه وهو لا يزال في الحادية والعشرين، ونشره بلا توقيع ولبث سنوات يتردّد في إشهار أبوّته له، ولا سيما أنه كان مثاراً لطعون عدّة من وجهة نظر أكاديمية صرفة. وبديهيّ أن ليس غرضنا التشكيك في موهبة هردر المبكرة، ولكنّ إلصاق صفة ''العلمية'' بها يبدو لنا إسقاطاً من معجم القرن العشرين ومناورة ''إنشائية'' لإلباس هردر هيبة ولتثقيل وزنه تهويلاً على القارئ في عملية ''الإخراج العلمي'' للإشكالية الجابرية عن ''خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية''؟

ولكن إذا لم يكن المؤلف الفتى لـ الشذرات يمثّل تلك السلطة العلمية المخلوعة عليه، أفلا يعود إليه، على الأقل، قصب السبق في ريادة المباحث اللغوية الهادفة إلى ''ضبط العلاقة بين اللغة والفكر'' وتحديد دور اللغة في ''تشكيل نظرة الإنسان إلى الكون''؟

بديهي أنّ موضوع الخلاف هنا ليس على الأسبقيات التاريخية، كما أن الغرض أبعد من مجرّد تصحيح معلومة مغلوطة. وإنّما بيت القصيد تفكيك اللغم المعرفي الذي يزرعه ناقد العقل العربي في حقل اللغة والثقافة العربيّتين تحت اسم ''الرائد الأول'' المفترض للنظرية اللغوية الألمانية.

وبدون أن ندخل هنا في نقاش مجدّد حول أسطورة ''البداية الأولى''، فإنّنا سنلاحظ أنّه إن يكن من ''رائد أول'' في المجال الذي نحن بصدده فليس هو يوهان هردر، بل أستاذه وصاحب السطوة الكبيرة عليه يوهان هامان (1730 - 1785) الملقّب بـ ''نبي كونيغسبرغ'' و''مجوسي الشمال''. والحال أنّ هامان كان رائد اللاعقلانية الدينية في بروسيا في القرن الثامن عشر بقدر ما كان كانط، الملقّب بالمقابل بـ ''فيلسوف كونيسبرغ''، ممثّل العقلانية التنويرية والنقدية. وليس من قبيل الصدفة أصلاً أن يكون هامان قد اتخذ من كانط خصماً أوّل له. فمن خلال حربه على منظِّر ''العقل الخالص'' أراد منازلة التنوير الألماني وتهديم ''معبد العقل'' ـ كما لو أنه شمشون آخر ـ على من فيه من مشايعي زعيم مذهب النقد. وبقدر ما أراد أن يعبّئ العاطفة والوجدان ضدّ العقل، فقد انتصر في كلّ مجال ''للاستثناء على القاعدة وللخاص على العام''، بل حتى ''للشعر على النثر'' بقدر ما أنّ الأول، في تقديره، لغة البشرية البدائية والثاني لغة الحضارة. ورغم طرافة شخصيّته فإنّه، في هجائه للعقل، لم يكن مجدداً كلّ التجديد. فهو يتابع في ذلك تقليداً كان أرساه لوثر نفسه عندما أطلق قولته المشهورة: ''إنما العقل مومس'' [154]. وليس من سبيل أصلاً إلى فهم أفكاره إذا ما فصلت عن الجو التقوي العام الذي ترعرع فيه، كما عن تجربته الدينية الشخصية. فقد عصفت به وبأعصابه، وهو في السابعة والعشرين من العمر، أزمة نفسيّة عميقة هزّت كيانه ولم يخرج منها إلاّ من باب الدين والكتاب المقدس الذي وجد فيه ''قاعدة حياة وفكر'' و''مفتاح ألغاز الوجود'' و''الوثيقة الأصفى والأوثق للجنس البشري''. والحال أنّ أوّل ما اكتشفه في الكتاب المقدس، هو ''خرع العقل البشري''. فما من حقيقة يمكن أن يهتدي إليها العقل إلا وهي موجودة سلفاً في ''كتاب الكتب'' ذاك.

و"العقل لا يكشف لنا شيئاً أكثر مما كان عاينه أيّوب، أعني شقاء الميلاد، وتفوّق الموت، ولا جدوى الحياة البشرية"[155]. وليس من حلّ أو خلاص أصلاً إلا بالله، وليس الطريق إلى الله العقل، بل الإيمان. والإيمان "ليس من صنع العقل"، بل هو السبيل الوحيد المتاح للتغلب على تناقضات العقل وتجاوزه قصوره. وحتى "نقائض كانط لا تحتمل إلاّ حلاً مسيحياً"، إذ الإيمان وحده هو الذي يستطيع أن "ينفذ إلى لب الأشياء" وأن "يعتقل الحقيقة من الداخل"[156]. وبوصفه إنساناً ملهماً، فإنّ المسيحي المؤمن أقدر على الوصول إلى الحقيقة من أيّ فيلسوف ومن أي منطيق. و"بدون الإيمان فإننا نعجز حتى عن فهم الخليقة والطبيعة"، إذ إنّ "وجودنا ووجود الأشياء طراً خارجنا هما موضوعان للإيمان ولا تفسير لهما إلا بالإيمان"[157].

ومن منظور هذا المذهب الإيماني الكلّي صاغ هامان معالم نظريّته في العلاقة بين الوجود والعقل واللغة. فالوجود هو شعر الله. والله شاعر، الشاعر الأول الذي يتعالى على مشاحنات السكولائيين وعلى خصومات القدامى والمحدثين. شعره هو العالم. باللغة خلق الله العالم. قال للكون كن فكان. اللغة إذن أولى صفات الله، أقنومه المشارك له في الجوهر. والكتاب المقدس هو ديوان شعر الله، قصيدته الأجمل، النموذج الذي ينبغي أن يستلهمه كلّ شاعر قبل أن ينظم بيتاً واحداً من الشعر. واللاهوت ليس فرعاً من الفلسفة أو المنطق، بل هو العلم بكلام الله، بخطابه، بل هو محض "نحو بلغة الكتاب الإلهي". وإن يكن الله "متكلماً" و"كاتباً"، فإنّ في الإنسان شذرة من الله، لأن اللغة شرطه، وبها يصير إنساناً. فلا إنسان إلاّ أن يكون ناطقاً. هو عاقل لأنه ناطق. "العقل يساوي لغة، لوغوس. هذه هي العَظْمة التي أقضمها ولن أفتأ أقضمها حتى مماتي"[158]. هذا ما كتبه هامان إلى هردر في 10 آب 1784، أي قبل عشرة أشهر بالضبط من وفاته. وكان قبل ذلك بأربع سنوات قد كتب في أهجية ضدّ دعاة تبسيط اللغة الألمانية: "بدون اللغة ما كان ليكون لنا عقل". فـ "اللغة أمّ العقل والوحي، ألفهما وياؤهما". و"من لم ينفذ إلى داخل اللغة، التي هي رحم العقل، فلا معمودية له" كإنسان[159]. فاللغة "سرّ الإنسان المقدس". وبحكم طبيعتها الإلهية، فإنها سابقة في الوجود على العقل. فهي معياره، وعلى قاعدتها الثابتة "تقوم كل مَلَكة التفكير". وإحدى سمات عبقرية اللغة اليونانية أنّها الوحيدة بين لغات العالم التي جمعت بين اللغة والعقل في كلمة واحدة: لوغوس. وهامان هو من يلخّص، ودوماً في رسالته الآنفة الذكر إلى هردر، المهمّة التي نذر لها حياته كلها: "حتى ولو كنت بمثل فصاحة ديموستانس، فلن يسعني سوى أن أكرّر ثلاث مرّات كلمة واحدة يتيمة: العقل لغة، لوغوس".

والحال أنّ هردر ما كان لهامان تلميذاً فحسب، بل كذلك "منفّذ وصية" و"مكبِّر صوت"[160]. فلولا قلمه الخصب وبيانه، لما عرفت أفكار هامان ونظريّاته الذيوع الذي عرفته، وإن على حساب شهرته، وتحت اسم هردر المستعار. ولكن ما دام الأمر يتّصل بالريادة، لا بالشهرة، فهي تعود إلى هامان حصراً. فهو المعماري الأوّل للنظرية اللغوية الألمانية التي يمكن أن نطلق عليها اسم نظرية الهاءات الثلاث: هامان، هردر، همبولت. وبديهي أنّ الغرض من هذا التوكيد على الرّيادة الهامانية، لا الهردرية، ليس تصحيح معلومة مغلوطة[161]، بل قراءة النظرية اللغوية الألمانية في حقلها الدلالي الفعلي وبدالّة توظيفها التاريخ الحقيقي. فهذه النظرية ما صيغت "في إطار الفلسفة الكانطية وامتداداتها"، بل بالضديّة معها إلى حد كبير. وهردر ما كان سليل العقلانية الكانطية، بل ابناً بكراً للعقلانية الهامانية. وليس لفيلسوف كونيغسبرغ دان بالتبعية، بل لنبي كونيغسبرغ. وصحيح أنّه حضر في شبابه دروس كانط في جامعتها، وتبادل وإيّاه رسائل. لكنّ كانط الذي تعاطف معه قدراً

من التعاطف، كان كانط ما قبل المرحلة النقدية، وعلى وجه التعيين كانط مؤلف ملاحظات حول حس الجمال والجلال الذي كان لا يزال واقعاً تحت تأثير روسو. أما ابتداءً من عام 1770، عام التحوّل الكبير باتجاه المذهب النقدي، فلن يعود كانط إلا خصماً وعدوّاً. والهردرية، في فلسفة التاريخ كما في فلسفة اللغة، لا تقبل تأويلاً إلاّ في إطار تلك الخصومة وهذا العداء. وبالتعاضد التام مع ''مجوسي الشمال''، سيشن هردر ''حملة صليبية فيلولوجية'' حقيقية ضد كانط وسائر ''مصنِّمي العقل'' [162]. ورغم بقيّة من مجاملة كانت تحمله، عند الحديث عن كانط، على وصفه بأنه ''أستاذي''، فإن هذه المجاملة كانت تنقلب، عند ''النرفزة''، إلى سخرية، فيصبح كانط، بقلم هردر، هو ''السيد الأستاذ!'' أو ''السيد الأستاذ في الفنون السبعة!''، أو حتى ''السيد أبولون المتربع على سدّة المحكمة النقدية الميتافيزيقية!''. وإذا أخذنا في الاعتبار لوثرية هردر، ولوثرية بروسيا عموماً، فلنا أن نقدّر مدى الحمولة من الهجاء في وصف هردر لكانط بأنه ''بابا العقل''. والواقع أنّ هردر لا يكتفي بدمغ الفلسفة الكانطية النقدية بأنها ''بابوية''، بل يتطرّف إلى حدّ وصفها بأنها ''محكمة تفتيش'' و'' همجية'' ''ترجعنا والثورة]= الفرنسية[قرناً إلى الوراء''. وفي رسالة إلى هامان بتاريخ 14 شباط 1785 يحدّد هردر برنامجه بأنه ''دحر وثن العقل (الكانطي) أو تدميره''. وقد خرج هذا البرنامج إلى النور عام 1799، عندما كتب هردر، قبل وفاته بخمسة أعوام، وبجرّة قلم واحدة على مدى شهرين لم يذق النوم خلالهما، كتابه ''الهرقلي الحجم'' ـ تسعمئة صفحة ـ الذي جعل عنوانه ما بعد النقد أو نقد بعدي على نقد العقل الخالص. وفي هذا الكتاب شبه الختامي تحوّلت المعركة ضد الكانطية إلى ''حرب دينية حقيقية''، ومَثُل كانط في قفص الاتهام بوصفه ''ذاك الذي أظلم لغة أمّة بالتصنّع وأتلف أداة عقلها، وجرحها، وشوّه عضوها الأنبل'' [163]. وكما هو واضح من الاتهام، فإنّ الموضوع الرئيسي للخلاف بين هردر وكانط هو العلاقة العضوية بين العقل واللغة. فجريرة كانط الكبرى أنه قال بـ ''العقل المحض'' أو ''العقل الخالص'' متناسياً، حسب الدرس الهاماني، أنّ ''لا عقل إلاّ باللغة''، وأنّ العقل بالضرورة ''مشوب'' أو ''منسوج من أقصاه إلى أقصاه باللغة''، وأنه ''غير قابل للانفصال عن اللغة التي تسميه'' والتي تقوم له مقام ''الجلد للجسم''. وبمفردات كانط نفسه، فإنّ اللغة، أكثر منها من أي مقولة أخرى من مقولات العقل القبلية من مكان وزمان ومبدأ سببية، هي القالب المسبق الأول للعقل. فهي للعقل موروثه التكويني، أو بل هي بذاتها ''عقل وراثي''. وبالمقابل، فإن العقل المحض، المنقطع عن شجرة أصوله الجينالوجية، هو بالضرورة عقل أبكم، عقل غير عاقل ([164] Logos Alogos).

ولكن إذا كان العقل منسوجاً باللغة، فهل هذا معناه أنه متحدّد بها؟ هذا ما تذهب إليه فرضية العمل الأساسية للجابري والقائلة ـ وإن نحلاً على آدم شاف ـ أنه ''ابتداء من هردر... تبنّت الدراسات اللغوية الأطروحة القائلة... إنّ اللغة التي تحدّد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدّد قدرتنا على التفكير''. وقد كنّا رأينا أن الخلاف كلّه هو على كلمة ''تحديد'' التي أحلّها الجابري محلّ كلمة ''تأثير''. ولكن بالرجوع إلى هردر تحديداً، هردر الفعلي لا هردر الجابري الافتراضي، فإنّ أول ما يسترعي الانتباه في نظريته عن المشروطية اللغوية للعقل هو طابعها الجدلي. فخلافاً للجبرية الأحادية والميكانيكية التي يقول بها الجابري والتي تذهب في اتجاه واحد من اللغة إلى العقل، فإنّ هردر يقول على العكس إلى اللغة. فلا عقل بلا لغة، ولكن لا لغة أيضاً بلا عقل. وما دام الأمر يتّصل بفلسفة التاريخ أصلاً، فإنّه من الممكن تطوير اللغة الهردرية إلى: اللغة شرط التاريخ، والتاريخ شرط اللغة. فإن تكن اللغة قالباً مسبقاً للعقل، فهي ليست متعالية عليه، بل خاضعة بدورها لفاعليته ـ والعقل أصلاً محض فاعلية. وحسب استعارة هردر بالذات، فإنّ اللغة هي قاعدة العقل،

ولكن ''القاعدة ليست كل التمثال'' [165]. وصحيح أنّ هردر كان في شذرات حول الأدب الألماني الجديد وصف اللغة بأنها أشبه بـ ''قالب الخياط''، ولكنه يعود في رسالة اللغة، المكتوبة بعد الشذرات بستة أعوام، إلى تحديد اللغة بأنها ''حاسة العقل'' و'' عضو العقل''. وعلى النقيض تماماً من الجابري الذي يكاد يقوّله بأن ''العقل أداة اللغة''، فإنّ هردر يقطع بأنّ ''اللغة أداة العقل''. بل هي ''نسخة عن العقل'' وليس العقل نسخة عنها كما تفترض فرضية الجابري. وعلى الضدّ دوماً من الجبرية الجابرية، فإنّ هردر يرى في اللغة شرط حرّية الإنسان والعقل الإنساني. فـ ''الإنسان كائن فاعل، حر الفكر، ولهذا فهو مخلوق لغوي'' [166]. وهذه الحرية هي الفارق أصلاً بين اللغة الإنسانية واللغة الحيوانية. فجميع لغات البشرية إنسانية وما من واحدة منها حيوانية، لأنها من نتاج العقل وتقدّمه وليست من نتاج الغريزة المكرّرة نفسها في أبدية مستديمة. وذلك هو الفارق بين لغة النحل وطراز وجوده وعمله وبين لغة الإنسان وطراز وجوده وعمله. فالنحلة تبني في طفولتها على نحو ما تبني في شيخوختها وستواصل على النهج نفسه من بداية الخليقة إلى نهاية العالم. فهي نحلة منذ اللحظة الأولى لوجودها، أو بتعبير أدقّ منذ بنائها لأول نخروب لها. أما الإنسان فلا يصير إنساناً إلاّ مع اكتمال مسار وجوده. وهذا المسار لا يخضع لجبرية مسبقة، بل هو مشروط بالاختيار الحر للإنسان في كلّ محطة من محطاته. والإنسان بالماهية حرّ، لأنه منسوج بالعقل، والعقل منسوج باللغة. واللغة، مثلها مثل العقل، علامة حرية لا علامة عبودية. وعلى حين أنّ غريزة الحيوان ثابتة، فإنّ عقل الإنسان ولغته قابلان لتطوّر ولكمال لامتناهٍ. وعلى العكس دوماً من ثباتية الصيغة الجابرية، فإنّ هردر يقترح لإشكالية العلاقة بين اللغة والفكر الصيغة التطوريّة التالية: ''تقدم اللغة بالعقل، وتقدم العقل باللغة'' [167].

ولنا أن نلاحظ أنّه على ضوء هذه النزعة التطوّرية يقول هردر بقابلية اللغة لاغتناء متواصل: من جيل إلى آخر، ومن كاتب إلى آخر، وحتى عن طريق الترجمة. فاللغة في التحليل الأخير، وطبقاً لبعض استعاراته، مادة مؤنثة، بينما الكاتب ''عضو ذكورة'' والكتابة فعل إخصاب وإنجاب. وقد تكون الترجمة ـ إذا كانت مبدعة ـ وسيلة مثلى لتلقيح اللغة ''العذراء''. وهردر لا يتهيّب من أن يمضي، رغم منصبه الكهنوتي الرفيع، في تجنيس اللغة إلى أقصى مدى: ''فقبل كلّ ترجمة تكون اللغة كعذراء لم تخالط بعد أيّ رجل غريب لتلد بثمرة من تصالب عصبين. فيومئذ تكون لا تزال بكراً وعلى حالها من الفطرة، صورة أمينة لمزاج شعبها. وتكون ملأى بالفاقة والنزوة الحرون والشذوذ. وبصفتها هذه تكون لغة أصيلة وقومية'' [168].

ليست اللغة إذن شرنقة أو محارة مقفلة على لآلئها، بل هي مسامّ منفتحة على كلّ تلاقح بين الحضارات. و''الأصالة'' و'' القومية'' قد لا تكون دليلاً إلا على ''الفطرة'' و'' البدائية''. والاستعارة أوّل قوانين اللغة. فـ ''اللغة الليتورجية للأمة الروسية تكاد تكون بتمامها يونانية''. و''المعاني المسيحية عند اللاتفيين ألفاظ ألمانية''. وعن طريق الاستيراد ''دخلت إلى الألمانية العلمية معظم تجريداتها في مجال اللاهوت وعلم القانون والفلسفة وسائر ذلك''. وفي حالة الفطرة البدائية فحسب، يمكن أن تتواجد ''جزر لغوية'' معزولة، ولكن مع التطور وتقدم الحضارة وتخالط الشعوب فإن تلك الجزر تغدو، وربما بضرورة قانونية، ''برازخ'' متصلة.

وخلافاً لما يتوهمه الجابري أو يوهم به قارئه، فإنّ هردر لم يكن ''قومياً'' بالمعنى الذي صار لهذه الكلمة مع فيخته، وبعد هزيمة بروسيا في معركة إيينا عام 1806 أمام الجيوش النابوليونية. فهردر ما كان كما يصوره الجابري قومي النزعة، ولا كان يتخذ دوماً من قومية اللغة موضوعاً للغنائية، بل كان يعتقد أنّها موجبة أيضاً لما سمّاه ''فلسفة سالبة''. وقد شرح معنى هذه الفلسفة السالبة في أوّل

كتبه فقال: ''إذا صحّ أننا لا نستطيع أن نفكّر بدون مفاهيم وأنّنا نتعلم كيف نفكر بفضل الألفاظ، فهذا لأنّ اللغة ترسم لكلّ المعرفة البشرية حدودها وأنطقتها... هذا التصور العام للمعرفة البشرية بفضل اللغة وبواسطتها يعطي بالضرورة فلسفة سالبة... فما أكثر ما سنكنسه من أشياء! أشياء نقولها بدون أن نفكّر فعلاً بشيء ما، أشياء نسيء التفكير بها لأننا أسأنا التعبير عن أنفسنا، أشياء نريد أن نقولها بدون أن نفكر بها... فأكثر ما يختصم الناس حول الكلمات التي لا يفهمها أيّ من الأطراف'' [169]. وقد عاد إلى طرح فكرة ''الفلسفة السالبة'' في كتابه النقدي الكبير ضدّ كانط في معرض تحذيره من سوء استعمال اللغة ومن نسيان دورها في نظرية المعرفة: ''إن شطراً كبيراً من ضروب سوء التفاهم والتناقض والسخف التي تعزى إلى العقل ليست في أرجح الظن من فعله، بل مردّها إلى عيب في الأداة اللغوية أو إلى سوء استعمال'' [170].

وعلى الضد دوماً من النزعة القومية الثقافية التي تتّخذ من اللغة معولاً تحفر به حدوداً وخنادق بين الأمم والقوميات و''الأرواح'' القومية، فإنّ هردر يتّخذ من اللغة، بوصفها شرط الصيرورة الإنسانية للإنسان، جسراً يمدّه فوق التمايزات القومية ليؤكّد على وحدة الإنسانية وقرابة الشعوب وقرابة اللغات جميعها في ما بينها، بل وحدة أصلها ووحدة نحوها ووحدة أبجديّتها. فعنده أنّ ''كلّ مساحة الأرض خلق للجنس البشري أجمع، والجنس البشري خلق لكلّ مساحة الأرض''. واللغات القومية هي ''أشجار غابة البشرية'' الواحدة، و''اختلاف اللغات لا يمكن أن يكون ذريعة للانتقاص من الطابع الطبيعي والإنساني لكمال أيّ لغة''. والبشرية، بحضاراتها ولغاتها، ''حلقات في سلسلة واحدة''. بل إن جميع اللغات ''مبنيّة نحوياً بطريقة شبه واحدة'' ومكتوبة بـ ''أبجدية شبه واحدة'' إلى حدّ يمكن معه الكلام عن ''لغة بشرية واحدة''، ولكن متعدّدة الألسن. وهي على كلّ حال ''لغة متقدمة بتقدم الجنس البشري'' [171].

ولا شك في أنّ وراء مذهب هردر الإنساني الكلّي هذا اعتبارات لاهوتية. فكاهن الله الذي كانه هردر ما كان له أن يشكّ في أنّ البشر قاطبة، بأبيضهم وأصفرهم وأحمرهم وأسودهم، هم، ولغاتهم[172]، خلائق لله. ومن ثم ما كان له أن يشكّك في تماثلهم وتماثل لغاتهم وتساوي أدوارهم التي قدّرها لهم الله في المسيرة العامة للحضارة. فكلٌّ يسهم بقسطه، وتبعاً لطور الحضارة طفولة وفتوة ورجولة وشيخوخة. وما أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية، ومن قبلها فلسفة أخرى للتاريخ، إلاّ سجّل تحليلي لإسهام شتّى شعوب العالم القديم والوسيط ـ بالإضافة إلى أوروبا الحديثة ـ في السيرورة الحضارية الكونية.

ونحن لا نجهل أنّه قد تمّت، في العهد الهتلري تحديداً، قومنة هردر وجرمنته وتعبئة نظريّته اللغوية في خدمة أيديولوجيا العنصرية الآرية والتفوّق الألماني. ولكن رغم ذلك، ورغم إعلان الجابري نفسه في معرض تبنيه لما يعتقد أنّه نظريته اللغوية عن تبرّؤه من ''همومه القومية'' المؤطِّرة لها ''من الخلف''، فإننا نزعم أنّ هموم هردر لم تكن قومية، أو على الأقل لم تكن قومية في المقام الأول. وصحيح أنه طالب لألمانيا ـ في مواجهة ما كان يعدّه ''إمبريالية ثقافية فرنسية'' ـ بالحق في أصالتها القومية الأدبية، ولكنه طالب بالحقّ نفسه وبالأصالة الثقافية عينها لجميع شعوب الأرض. فقوميّته ـ إن جاز التعبير ـ لم تكن ألمانيّة خاصة، بل كونية معمّمة. وهي أقرب ما تكون إلى ''القومية'' التي تحدّث عنها القرآن عندما قال: }وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا{ (الحِجرات، 13). والواقع أنّ الهمّ المركزي ـ وربما الوحيد ـ لهردر كان «محاربة كبرياء عصر التنوير كما يعبّر عن نفسه في فلسفة التقدم»[173]. وفي هذا السياق عينه تندرج حربه ضد الكانطية ومذهب العقل

الخالص. ولهذا نكرّر القول بأنّ الجابري يخطئ الشخص عندما يجعل من «التقدّم» أحد قطبين تدور عليهما فلسفة هردر في التاريخ[174]. فهردر قد طرد من قاموسه طرداً عنيفاً مفهوم التقدّم Fortschritt، واستعاض عن هذه الكلمة السائدة في عصره كمقابل لكلمة Progrès الفرنسية، بأخرى Fortgang تعني اشتقاقياً ''المسار المتّصل'' بدلاً من ''المسار الصاعد'' الذي تعنيه كلمة Fortschritt [175]. وقد قام هردر بهذا الاستبدال ليؤكّد على اتصالية الحضارة البشرية، وعلى أنّ التقدّم الذي حقّقته أوروبا لا يشكل قطيعة، ولا قفزة إلى الأعلى، بل هو حلقة من حلقات سلسلة المسار الحضاري الكلّي للبشرية الذي تسهم فيه كلّ قارة وكلّ أمّة وكلّ ثقافة بالقدر الذي قدّرته لها عناية إلهية عليا. وإذا كان المسار متصلاً، وليس صاعداً، فهذا معناه أنّه لا داعي لكبرياء أوروبا الحديثة التي صارت فوق، بينما أمست سائر أمم العالم تحت. فالبشرية متقارنة لا متراتبة هرمياً. وحتى من يحسبون أنفسهم عمالقة، فإنّهم ليسوا سوى أقزام ركبوا على أكتاف من تقدّموهم. والتقدّم أو المسار الصاعد يحيل إلى عجرفة عقل يحسب نفسه مستقلاً بذاته وقادراً على الترقّي بمحض قدرته. أمّا المسار المتّصل بالمقابل فهو أقرب دلالياً إلى الفلسفة البذرية. فشجرة الحضارة لا تنمو، في كل حالة خاصة من حالات البشرية المتوزّعة إلى قارّات وأمم وأطوار، إلاّ بقدر ما تأذن به الطاقات الكامنة في البذرة التي زرعتها العناية الإلهية. وعلى حين أنّ مفهوم ''المسار الصاعد'' يطرد باقي الشعوب إلى غابة الهمجية، فإنّ مفهوم ''المسار المتصل'' يؤكّد أصالتها جميعاً. فالعقل إنّما هو في الشعوب، وليس في شعب بعينه أو في قارّة بعينها تعتقد، ''لتقدّمها''، أنّها تملك احتكار العقل. وعقل الشعوب إنّما هو من عقل الله. وما قد يبدو لاعقلانياً من خصوصيّة في سلوكها أو من تأخّر أو نكوص في مسارها، يأخذ دلالته في كلّية العقل الإلهي. فـ ''متاهة البشر هي قصر الله'' [176].
ولئن يكن فلاسفة التأليه الطبيعي في مطلع القرن قالوا بأنّ الله هو من بثّ في الطبيعة نظامها، فإنّ هردر يطبّق على التاريخ ما طبّقوه على الطبيعة ويضع مذهباً في التأليه التاريخي، مؤدّاه أنّ الله هو من يبثّ في التاريخ نظامه ويعيّن له منطقه. وكلّ ما هنالك أنّ ذلك النظام وهذا المنطق هما بالكلّيات لا بالجزئيات. وتماماً كما أنّ ثورات البراكين والزلازل والفيضانات لا تنفي وجود النظام الطبيعي، كذلك فإنّ الحروب والأوبئة والمجاعات لا تنفي وجود المنطق التاريخي. ووحده العقل المحض، العقل ''الجاف والبارد''، العقل ''الكتبي''، عقل ''فلاسفة باريس'' [177] الذي ''يفصل بين الرأس والقلب''، يقف، بمشروطيّته وجزئيّته، عاجزاً عن فهم ''ملحمة الله عبر البشرية''. وفيلسوف القرن الثامن عشر، سواء أكان اسمه فولتير أم كانط، لا يستطيع أن يفهم التاريخ من حيث إنه تاريخ لكلّ الجنس البشري، ومن حيث إنّ كلّ الجنس البشري موضوع لعناية إلهية عامة. فالعقل في نهاية المطاف مجرّد ممثّل فرديّ في مسرحيّة كونيّة كبرى أو قل إنّه مجرّد محاسب صغير، ودفتر محاسبته لا يتّسع للميزانية الإلهية العامة، ولا يمكن أن يحيط بـ ''المجموع الكلي''، بـ ''الدالة الرياضية الكبرى''، أي بالمغزى العام لـ ''ملحمة الله عبر القرون والقارات وأجيال البشر''، ولـ ''مسيرة العناية الإلهية، حتى عبر ملايين الجثث، نحو هدفها!'' [178].
وبديهي أنّه إذا لم يكن هردر معنيّاً بـ ''فكرة التقدم''، فهو غير معنيّ أيضاً ـ بالضرورة المنطقية ـ بـ ''فكرة التأخر''. فمن وجهة نظر اللاهوت الأكبر التي يصدر عنها، فإنّ عدم التقدّم، أو حتى النكوص والانتكاس، يتساوى والتقدّم في الدلالة على حكمة الله. فهو فصل من فصول الدراما الكونية الكبرى، هذا إن لم تحتّمه الدورة البيولوجية للحضارات بين طفولة وشيخوخة، أو حتى بين حياة وموت. وبصفته هذه فإنّ التأخّر غير قمين بالذم، مثلما أنّ التقدّم لا يوجب المدح. فلا المسار الصاعد يخلو من سقطات، ولا المسار المتّصل يخلو من انقطاعات. وليس مطلوباً من الشعوب أن تتقدم أو

تتأخر، أن تفتو أو تشيخ، بقدر ما أن المطلوب منها أن تكون أصيلة وأن تتمسك بأصالتها. أن تكون هي ذاتها، لا أن تقلّد غيرها وتقع تحت هيمنتها وإمبريالتها الثقافية. ومن هنا أصلاً الأهمية الحاسمة للغة القومية. فهي التعبير الأكثر أصالة عن أصالة الأمم[179].

ولكنّ هردر ما أشاح عن ''فكرة التأخر'' لضرورة منطقية فقط، بل نزولاً أيضاً عند أمر واقع تاريخي. فليس فقط من وجهة نظر اللاهوت الأكبر، ولكن من وجهة نظر التاريخ الفعلي أيضاً، ما كان لهردر أن يتّخذ من ''التأخر'' قطباً سالباً لفكره. وعندما يدعونا الجابري إلى أن ''نستحضر في أذهاننا واقع ألمانيا المتخلّف في عصر (هردر)'' كي نفهم دلالة فلسفته في التاريخ، ومدى اضطرام رغبته في انتشالها من وهدة تأخرها وفي ''التقدم للحاق بركب الدول الأوروبية المتقدمة والانتقال بـ ''ألمانيا الإقطاعية''، ولو بالحلم إلى ''ما كانت تعيشه فرنسا وإنكلترا على صعيد الواقع''[180]، فإننا لا نجد بدّاً من أن نلاحظ مرّة أخر أنّ الجابري يخطئ هذه المرة العصر، فضلاً عن الشخص. والواقع أنّ ما يغفل عنه الجابري، وهو يستعير عن ماركس وأنغلز (بوساطة ألتوسيرية على الأرجح) نظرية ''البؤس الألماني''، هو أنّ مؤسّسَيْ الماركسية كانا يتحدّثان عن ألمانيا القرن التاسع عشر لا ألمانيا القرن الثامن عشر. وبالإحالة إلى القرن الثامن عشر تحديداً، وإلى هردر بتحديد أكبر، فلا ألمانيا كانت متخلّفة، ولا فرنسا وإنكلترا كانتا مثالاً. بل يكاد العكس يكون هو الصحيح. ففرنسا الفولتيرية، التنويرية، العقلانية المحضة، هي المثال الذي ما كان هردر يريد لألمانيا أن تحتذيه. وألمانيا، ممثلة ببروسيا في عهد فريدريش الثاني أو الأكبر (1740 ـ 1786)، كانت في ذروة من التقدم، لا في وحدة من التأخر. فبروسيا الفريدريشية ما كانت ''دولة نموذجية'' فحسب، ولا كانت تبدو ''أسعد دولة في أوروبا'' فحسب، ولا كان ''جيشها يعدّ أفضل جيش أوروبي'' فحسب، ولا كانت عاصمتها برلين توصف ـ قبل باريس التي كانت معتمة آنذاك ـ بأنها ''عاصمة النور''، فحسب، ولا كان بلاطها مركزاً لأممية المشاهير من أهل الفكر والعلم، وفي مقدّمتهم فولتير بشخصه، فحسب، ولا كان إمبراطورها نموذجاً للملك الفيلسوف[181] وللمستبد المستنير في آن معاً فحسب، بل فوق هذا وذاك كانت عقدت مع التنوير ومع مذهب العقل الكوني عقداً لمدى الحياة. وصحيح أنّ فلسفة الأنوار عمّت أوروبا بأسرها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ولكن في بروسيا فحسب صارت فلسفة رسمية للدولة. ففي فرنسا انصبّ النقد التنويري على النظام السياسي، وفي إنكلترا على النظام الاقتصادي. ولكن في بروسيا، ومن جرّاء حروب الدين التي طال أمدها فيها أكثر ممّا في أيّ مكان آخر في أوروبا، أعطيت الأولوية لحرّية الضمير ومنحت الثقة للعقل بما هو كذلك. وبهذا المعنى العقلي كان التنوير ألمانياً Aufklaerung حتى قبل أن يكون فرنسياً Lumières او إنكليزياً Enlightment. وفي ألمانيا نفسها كان التنوير بروسياً قبل أن يكون فايمارياً أو نمساوياً. ''إن بروسيا هي الوطن الحقيقي للتنوير. فالمبادئ العقلانية نفذت إليها بأعمق مما نفذت إليه في أيّ مكان آخر، فحوّلت الدين البروتستانتي، وتغلغلت في جميع الأجهزة الإدارية، وتجسّدت في نمط إنساني لا يقلّ تميّزاً عن الجنتلمان الإنكليزي أو الرجل المجتمعي الفرنسي. فالتنوير أضحى رسمياً في بروسيا، في عهد فريدريش الثاني، فلسفة، وديانة، ونظاماً سياسياً'' [182].

وعلى العكس جذرياً من الدعوى الجابرية، فإنّ الهردرية ما كانت من نتاج تخلّف ألمانيا البروسية بقدر ما كانت احتجاجاً على تقدمها. وهردر ما كان ابناً باراً للتنوير بقدر ما كان ابناً عاقاً. ومن هنا ريادته ـ مع أستاذه هامان ـ لحركة العاصمة والاندفاع التي شكّلت ـ من خلال الرومانسية ـ ردّة فعل فلسفية وجمالية وذوقيّة على التنوير وحساسيّته العقلانية النزعة. ومن هنا أيضاً خصومته لكانط ولمذهب العقل المحض ولمفهوم ''التقدم'' بقدر ما يحيل إلى قدرة العقل البشري واستقلاله أو

استغنائه عن كلّ قوّة متعالية. ومن هنا أخيراً تحفّظه إزاء فريدريش الثاني الذي فتح بلاطه أمام أعداء الإكليروس، والذي انتقده على كونه مستنيراً أكثر ممّا انتقده على كونه مستبدّاً.
يبقى أن نقول ختاماً إنّه إذا كانت المحطّة الهردرية استأدت منّا هذه الوقفة الطويلة، فما ذلك لأنّنا تصدّينا لتصحيح معلومات مغلوطة فحسب، بل أيضاً وأساساً لأننا هدفنا إلى تقويم إشكالية خطِرة مقلوبة وإعادة إيقافها على رأسها. عنينا إشكالية علاقة اللغة بالعقل. ولقد سقنا أكثر من دليل على أنّ الجابري أخطأ في شخص هردر ضالّته. فهردر شرط الفكر باللغة بقدر ما شرط اللغة بالفكر، أمّا الجابري فقد جعل شارطية اللغة مطلقة وألغى مشروطيتها. فهي عنده تحدّد القدرة على الكلام كما القدرة على التفكير. وقد يكون مباحاً لنا، قبل مغادرة المحطّة الهردرية، أن نشير إلى اتجاه كان يمكن للجابري أن يهتدي فيه إلى ضالته. فلدى يوهان فخته (1762 - 1814) نقع، لأوّل مرّة في تاريخ الفكر ـ نقول ذلك تمشياً مع عادة ناقد العقل العربي في حبس الإشكاليات المعرفية في بكارة بدايات أولى ـ على نظرية لغوية قومية تؤسس الفكر في تبعيّة تامة للغة. ففي خطابات إلى الأمة الألمانية (1807 - 1808)، التي ألقاها فيما برلين رازحة تحت الاحتلال الفرنسي، يصوغ فخته على نحو غير مسبوق إليه، في تطرّفه، جبرية لغوية صارمة. فـ "تأثير اللغة في البشر أعظم من تأثير البشر في اللغة". فـ "ليسوا هم الذين يشكلون اللغة، بل اللغة هي التي تشكلهم". بل ليس الفرد من البشر هو من يتكلّم اللغة، وإنما "اللغة هي التي تتكلّم من تلقاء نفسها بلسانه، وهي التي تفكّر وتتخيل بالنيابة عنه". و"كما أن الأشياء الحاضرة حضوراً مباشراً تحدّد الإنسان، كذلك فإنّ كلمات لغة بعينها لا بدّ أن تحدّد من يفهمها، لأنّها هي أيضاً أشياء فعلية، وليست نتاجاً ما عسفياً". و"بوجه الإجمال، فإنّ التطوّر الإنساني لشعب من الشعوب يخضع أكثر ممّا يمكن تصوّره للتأثير الذي تمارسه عليه طبيعة اللغة بالذات. فاللغة ترافق الفرد إلى قرارة نفسه وصميم أفكاره وإرادته. ترسم له حدوداً أو تهبه أجنحة. وكلّ جمهور البشر الذين يتكلّمونها نراهم يجتمعون، تحت تأثيرها، في عقل واحد هو، فعلياً، نقطة تركُّز وتداخل العالم المادي والعالم الحسي" [183].
ولسوف نرى أنّ الجابري يقول بالحرف الواحد إنه ليس للإنسان من عالم سوى العالم الذي تقدّمه له لغته. ولكنه في قوله هذا يحسب أنّه هردري، مع أنّه في الواقع فختوي. ولكن سواء أتبع نفسه لأبّوة ذاك، أم أتبعناه لأبّوة هذا، فإنّ السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هو التالي: كيف يمكن للجابري أن يكون هردرياً أو فختوياً، أي نصيراً لدعوى تبعية العقل للغته الخاصة، ثم يظل يمارس نقده للعقل العربي باسم العقل الكوني؟
هذه مسألة لنا إليها، على كل حال، عودة.

* * *

لفلهلم همبولت، في نص الجابري، حضوران:
حضور مجهور به من خلال الشاهد المنحول، في جزء منه، على آدم شاف: "ابتداءً من هردر وولهلم فون همبولد تبنّت الدراسات اللغوية الأطروحة القائلة... إن اللغة التي تحدّد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدّد قدرتنا على التفكير".
وحضور ضمنيّ، غير مجهور بالمديونية فيه لمؤلف اللغة والمعرفة، من خلال إضافة موازية للجابري يعيد فيها التأكيد على "ما أكّدته دراسات حديثة عديدة من كون اللغة ـ أيّ لغة ـ تحدّد أو، على الأقلّ، تساهم مساهمة أساسية في تحديد نظرة الإنسان إلى الكون وتصوّره له ككل وكأجزاء" [184].

ولنبادر حالاً إلى تصحيح جزئي. فصاحب نظرية اللغة = نظرة الإنسان إلى الكون هو همبولت (1767 - 1835) الذي لا ينتمي بحال من الأحوال، مثله مثل هردر، وخلافاً لما يوحي به نص الجابري، إلى إطار ''الدراسات الحديثة''، وإن يكن ـ وهذا ما يميّزه عن هردر ـ قد مثّل أوّل محاولة لنقلة إبستمولوجية من فلسفة اللغة إلى علم اللغة. أمّا فكرته القائلة إنّ ''كل لغة تحمل رؤية أصيلة للعالم'' فقد صاغها في المدخل الذي وضعه حوالى عام 1820 لكتابه عن لغة الكاوي في جزيرة جاوة والذي نشر بعد وفاته تحت عنوان في بنية اللغة.

ولنأتِ بعد ذلك إلى تصحيح جذري. هل يمكن توظيف همبولت ونظريته في اللغة = رؤية العالم في تقديم أساس أو تبرير نظري للجبرية اللغوية الجابرية التي تريد حبس العقل ورؤيته للعالم ''ككل وكأجزاء'' في سجن اللغة؟

الواقع أنه كما وجدنا آدم شاف ـ مرجع الجابري اليتيم إلى النظرية اللغوية الألمانية (والأميركية أيضاً كما سنرى) ـ يرفض كلمة ''تحديد'' ويخففها إلى ''تأثير''، وكما وجدنا هردر لا يشرط العقل باللغة إلا بقدر ما يشرطها به، كذلك فإن همبولت يأبى إخضاع دينامية العقل لأيّ حتميّة أو جبريّة، بما في ذلك اللغة نفسها التي يعلن بصريح العبارة أنها ''لا يمكن أن تشكّل للإنسان حداً مطلقاً''، حتى وإن تكن بضرورة عاقلية الإنسان كموجود لغوي ''مغلِّفة لكل تجربة'' [185].

والواقع أنّ همبولت، كواحد من روّاد المثالية الألمانية، ما كان له، مهما أوغل في سلسلة السببيّات، أن يخضع الإنسان، من حيث هو طاقة حرية، لأيّ حتميّة من طبيعة أحادية وميكانيكية. ولئن يكن أُغري، صنيع سائر المثاليين الألمان، بالتحرّي عن صيغة كلّية للتطور الإنساني، فقد كان أشدّ حرصاً من غيره على التوكيد بأن ''مجال التطور ينفسح، من الداخل، لتأخذ مكانها فيه تلك الواقعات اللامتوقعة، الطارئة، والفاعلة حقاً، التي تتمثل بالأفراد'' [186]. فهمبولت ليس من المفكّرين الجماعيين النزعة، حتى وإن يكن عُني أكثر من سواه بتحديد ''المزاج العام'' للأمم والعصور و''الروح القومي'' و''رؤى العالم''، وما سوى ذلك ممّا يدخل في مجال ما سمّاه ''الأنتروبولوجيا المقارنة'' أكثر مما يدخل في مجال الفلسفة. وفي فلسفة التاريخ تحديداً، وكذلك في فلسفة اللغة، فإنّ ''نظرية الفردية تمثل أصالة فون همبولت الحقيقية على الرغم من أننا نستطيع، من أكثر من زاوية، أن نقارب بينها وبين الأفكار الرومانسية عن العبقرية'' [187]. والواقع أنّ عقلانيته كانت تحدو به إلى أن يلغي الصدفة وإلى أن يطلب لكلّ شيء علّته، ولكنّ مثاليته كانت تحمله على قطع ''سلسلة العلل والمعلولات'' القابلة للتعقّل، وعلى القول بوجود ''فجوة'' عصيّة على العقل، أو ''كم مجهول'' متعذّر الصياغة في معادلة، وهذا إلى حدّ يجعل عبارة ''غير قابل للتفسير'' مفتاحاً لا غنى عنه في التفسير النهائي للصيرورة الإنسانية.

إن المشهد الأنتروبولوجي للجماعات الثقافية، أو للثقافات الجماعية بتعبير أكثر مطابقة، هو بلا شك في مركز اهتمام همبولت. ولكنّ إشكاليته المركزية ليست كيف تتكوّن هذه الجماعات أو الثقافات، بل كيف تتفرّد نسبة إلى بعضها بعضاً، وكيف يتفرّد فيها أفرادها. وروعة المشهد عنده لا تتمثّل في عملية الانصهار داخل بوتقة الجماعة، بل في معاودة صبّ المعدن المصهور في تمثال متفرّد يحمل، بالنسبة إلى الثقافات اليونانية والرومانية والجرمانية مثلاً، أسماء الإسكندر وقيصر وفريدريش الأكبر. وباستعارة صورة الشرنقة، فإنّ ''المعجزة'' لا تكمن في تشرنق ''الدودة البشرية'' داخل الجماعات التي تنتمي إليها، بل في تحوّلها، عند نضجها، إلى فراشة فرديّة قادرة على قطع خيوط حرير عبوديتها وعلى الطيران والتحليق خارج المجال المغنطيسي لشبكة الحتميات

الفيزيولوجية التي كانت وراء تخلّفها. فسؤال الحرية لا الجبرية، هو المركزي: كيف يتأتّى للفرد، رغم تجذّره في سلسلة السببيّات الجماعية، أن يخترع داخليته الخاصة؟

إنما من هذا المنظور، المناقض على طول الخط لمنظور الجابري الحتمي النزعة، تصدّى همبولت لدراسة مساهمة اللغة في "تحديد نظرة الإنسان إلى الكون" أو دورها ـ كما يؤثر أن يقول ـ في تكون "عقلية الأمم" [188]. فالمبحث اللغوي هو مظهر رئيسي من مبحث "الطابع القومي وتوزّع الجنس البشري إلى جماعات وأمم". ولكن إذا كانت اللغة تحدّد الأمة، فهي لا تحدّد الأفراد. وإذا كانت تحدّد "رؤية العالم"، فإنها لا تحدّد ملكة التفكير. فالتفكير ليس ملكة للأمم بل للأفراد، أو قل ليس هو ملكة للأمم إلاّ بقدر ما تكون الأمم ـ وتبقى ـ "بدائية". وصحيح أنّ "الأمة تتكلّم كما تفكر وتفكر كما تتكلم". ولكنّ هذه الصيغة، المستعارة مباشرة من هردر، لا تصدق على الأمم إلا في طورها الجماعي، وعندما تكون لغتها لا تزال غناءً أو أقرب إلى الغناء، وقبل أن تنتقل إلى أطوار تالية من الحضارة وترجح فيها كفة النثر كفة الشعر وتنبت للأفراد هويّات شخصية. ففي أطوار متقدّمة من الحضارة "ليس يتشابه فردان من أمة واحدة". وكما يكون "الطابع القومي" غالباً على الطابع الشخصي للفرد في الطور الجماعي، كذلك تكون قوّته ضعيفة أمام قوّة اللغة الطاغية. ولكنّه في أطوار لاحقة من وجود الأمة واغتناء ثقافتها يكتسب قوّة ارتجاعية على اللغة نفسها. ومع أنّ همبولت يدرج اللغة في عداد الظاهرات الروحية، فإنه لا يتردّد في أن يصف القدرة التي تمارسها اللغة على الجماعات بأنها فيزيولوجية، على حين أنّ القدرة التي يمارسها الفرد على اللغة دينامية خالصة. وإذا كانت اللغة تضغط على الفرد بقوّة قياسيّتها ونظاميّة أشكالها، فإنّ الفرد يردّ الفعل على فعلها من منطلق مبدأ الحرية. ولا شكّ في أنّ اللغة فاعلية وليست نتاجاً "وضعياً"، ولكنّها في الوقت نفسه ذات "مرونة تشكيلية هائلة" وذات "خصوبة لامحدودة ولامتناهية". فاللغة "لا تحتمل السكون"، بل هي كالعِرْق الذي "ينبض بتجدّد دائم". واغتناؤها المتواصل يتمّ في اتجاهات ثلاثة:

1 ـ تحت تأثير تقدم الثقافة، فبنموّ ملكة التفكير واقتدارها طرداً مع الزمن تكتسب اللغة ما كانت لا تحوزه من قبل، فتصدر أوتارها أنغاماً جديدة وتتولّد من تراكيبها، على ثبات قوانينها، ترابطات مبتكرة ولا متوقعة بين الأفكار [189].

2 ـ تحت تأثير دينامية الأجيال، فكل جيل يضيف إلى تراث الجيل الذي تقدمه تراثاً. واللغات التي يتواصل تكوينها عبر الأجيال تتمخض عناصرها الصوتيّة عن مضامين أعمق فأعمق وعن حمولة في المعنى أغنى فأغنى.

3 ـ تحت تأثير عبقرية الأفراد من الكتّاب الذين يضيفون باستمرار إلى قيمة اللغة فضل قيمة ويغنون مضمون الألفاظ، هذا إن لم يبتكروا ألفاظاً جديدة ويثروا قاموس اللغة.

ولكن اللّغة لا تتقدم في اتجاه واحد. فهي، في حركة تجدّدها الدائب، تنضو عنها مواتها وما اهتلك وفقد قيمته من ألفاظها وتراكيبها من جرّاء الاستعمال اليومي والبلاغة المحنّطة. ومن خلال حركة "المدّ والجزر" المزدوجة هذه تتقدّم اللغة بتقدّم الجنس البشري، وتقدمِّ للعقل أداةً محسَّنة باطّراد لتطوير نفسه من خلال تطويرها.

وبالتوازي مع هذا التقدّم المتصل، تطرأ على إشكالية العلاقة بين اللغة والفكر تحوّلات ثلاثة. ففي طور أوّل، طور تشكل الجماعات اللغوية البدائية، تكون تبعية الفكر للّغة تبعية تامة. وتكون حقيقة اللغة هي كل الحقيقة. وفي طور ثانٍ، طور الانتقال إلى الجماعات الثقافية والثقافات الجماعية، تغدو العلاقة بين الفكر واللغة "متبادلة متكاملة": فهو يرتد عليها ليشرطها بقدر ما تشرطه. وفي هذا الطور تكفّ اللغة عن أن تكون مجرّد وسيلة لتمثيل حقيقة معروفة من قبل لتصير أيضاً أداةً لاكتشاف حقيقة جديدة. وفي طور ثالث وأخير، طور الأمم الحديثة القائمة على تفتّح الشخصية الفردية، تمسي اللغة تابعة للفكر، فيسودها بدلاً من أن تسوده، ويطوّعها لتكون بين يديه وسيلة لاختراع حقائق جديدة وبناء وقائع جديدة. وفي هذا الطور الأخير تنتقل السيادة على اللغة من الجماعة أو الأمة إلى الفرد حصراً. ومع هذه النقلة تحتلّ نسبية لغوية جديدة من طبيعة فردية محلّ النسبية القومية التي كان قال بها هامان وهردر. فبعبارة حاسمة يقول ثالث الرواد "الهائيين" للنظرية اللغوية الألمانية: "وحده الفرد ينجز تعيين اللغة. فما من أحد يعطي الكلمة القيمة عينها التي يعطيها إياها غيره. وأيّ فارق، مهما يكن واهياً، يحدث، كالدوائر التي يحدثها حجر ألقي في الماء، تموّجات تنعكس عبر كل سطح اللغة. ولهذا فإن كلّ تفاهم هو في الوقت نفسه عدم تفاهم، وكل توافق بين الأفكار والمشاعر هو في الوقت نفسه تفارق" [190].

وعلى هذا النحو تتبدّد تماماً "رؤية العالم" و"النظرة إلى الكون" التي تحددها اللغة لدى أهلها. والواقع أنّ همبولت ـ رغم توكيده المكرّر على كون "كل لغة تحمل رؤية أصيلة للعالم" ـ يخضع في نص آخر ـ منشور في حياته ـ معادلته عن اللغة = رؤية العالم لمشروطية جديدة: مستوى التطور الثقافي. فـ "الطابع القومي" أو "النظرة إلى الكون" التي تحددها اللغة القومية "أقوى تظاهراً لدى الأمم الأقل ثقافة منها لدى الأمم التي بلغت درجة عالية من الثقافة، ولدى الطبقات الوضيعة من المجتمع منها لدى الطبقات الميسورة" [191]. بل إنه، في تعداده للعوامل التي تعيِّن "طابع" الإنسان، لا يأتي بذكر اللغة: "في كل إنسان تلتقي عدة علل متباينة تعطي لتشكيل طابعه تعييناتٍ خاصة تؤلف، متى اجتمعت، الجنس والسن والمزاج والقومية والوضع الاجتماعي والمهنة. وكلّ من هذه العلل تحدّد الفرد وتتحدّد به "ارتجاعياً". قد يقال هنا إن اللغة هي من محدّدات القومية عند همبولت، وهذا صحيح، ولكن في هذه الحال لا يتعدّى دور اللغة كعامل محدِّد للإنسان (ومتحدِّد به كما يشير النص بوضوح) جزءاً من جزء. والشيء المؤكد على كلّ حال أنّ الإنسان في نظر همبولت، المثالي والليبرالي (أو الحُرِّي كما نؤثر أن نقول)، ليس كائناً طبيعياً برسم التعيين. بل هو كموجود معنوي "لا يقبل الخضوع للملاحظة العلمية على منوال الموجود الفيزيقي". فهو منسوج بالحرية وبالعقل. وصحيح أنّ "قوانين العقل ضرورية ضرورة القوانين الطبيعية، ولكنّها لا تعيق في شيء الحرية، لأنّ هذه الأخيرة هي التي تمليها". والواقع أنّ "الإنسان هو شيء آخر وأكثر من كلّ أقواله أو أفعاله أو أحاسيسه أو أفكاره مجتمعة". وكلّما زاد حظه من الثقافة تعالى على التعيين وجابه كلّ محاولة لاستكشاف حقيقته بـ "كمّ مجهول" عصي المنال، وعليه "تقوم حرية الإنسان" [192].

وليس عسيراً علينا أن نهتدي، بعد هذا كلّه، إلى الفارق بين الفكر الهمبولتي وتأويله الجابريّ (ودوماً بوساطة آدم شاف). فالعقل أو الفكر عند همبولت، وعلى حدّ تعبيره هو نفسه، نهر يحفر بنفسه مجراه ويرسل دفقات أمواجه في الاتجاه الذي يشاء بدون أن يخالجه الشك لحظة في أنّ منابعه اللغوية قد تنضب أو لا تجاريه في اندفاعه. أما عند الجابري فليس الفكر إلاّ قناة ذليلة متفرّعة من نهر اللغة ومرسومة الضفاف سلفاً. وإذا عدنا إلى استعارة "السجن"، فإنّ لسان حال همبولت يقول: إذا كانت اللغة تأسرنا، فإنما لتزيدنا حرية. أما الجابري فيحذف جواب الشرط غير مستبقٍ سوى فعله: فاللغة عنده محض إسار ومعتقل دائم.
نتيجة سالبة أخرى وأخيرة تترتّب على التأويل الجابري للفكر الهمبولتي. فهمبولت، كما لاحظ ناحوم شومسكي، كان يعتقد أنه، وراء تعدّد اللغات وتنوّع "رؤى العالم"، يكمن عقل واحد، لولاه لتعذّر تفسير كون البشر جميعاً ناطقين وكون كلّ لغة بشرية تحيل، لمجرد أنها لغة، إلى "نظام كلي يعبر عن وحدة ملكات الإنسان العقلية" [193]. بل إن همبولت، توكيداً منه على وحدة العقل الكونية هذه، يذهب ـ كما لاحظ شومسكي أيضاً ـ إلى أن "اللغات قاطبة تصدر عن قالب واحد"، وأنها "تدلل جميعها، من منظور النحو، على تماثلات عميقة" [194]. أما الجابري فيخلص من تعدد اللغات إلى تعدد العقول، ومن خصوصية كل لغة إلى خصوصية العقل الناطق بها. ومن ثم يعود السؤال الأساسي إلى طرح نفسه: ماذا يتبقى، في هذه الحال، من العقل الكوني الذي هو للجابري، بتصريحه المكرر، فرضية العمل الأساسية؟

* * *

كان آدم شاف حذَّر، في عرضه لمذاهب كبار روّاد النظرية اللغوية الألمانية، من القراءة المبتسرة التي يقدّمها "التلاميذ" عن "المعلم"، إذ يعمدون، في الغالب، إلى تسطيح فكره وتسوية تضاريسه، وإلى تأحيد جدليّاته وإلغاء تذبذباته وتناقضاته، مع أنّها مؤشر حيويته، وربما عبقريته[195].
هذا التحذير يكتسي، في حالة اللغوي والإثنولوجي الأميركي، الألماني الأصل، إدوارد سابير (1884 ـ 1934)، دلالة خاصة. فسابير، الذي أخذ معظم نتاجه شكل مقالات محكومة بظروفها، ما كان يتهيّب من ركوب مركب التناقض. وتناقضه يعود بالدرجة الأولى إلى أنّه يجمع في شخصه بين موروثين ثقافيّين: موروث فلسفة المدرسة اللغوية الألمانية ومعادلتها الميتافيزيقية عن اللغة = رؤيا العالم، موروث فلسفة المدرسة التجريبية الأميركية التي خطت خطوة حاسمة نحو تطوير فقه اللغة إلى بحث ميداني مقارن وجد تربته الخصبة في التعدد اللغوي المنقطع النظير للقارة الأميركية الشمالية، لا بوصفها قارة مهاجرين من شتى بقاع العالم فحسب، بل كذلك بوصفها الموطن الأصلي للقبائل الأميركية الهندية الناطقة، على قلّة البقية الباقية منها، بعشرات من اللغات المتباينة التي لا تجمعها حتى وحدة الانتماء إلى أسرة لغوية واحدة.
والحال أن القراءة "التلميذية" التي يقدّمها الجابري عن سابير، ودوماً بوساطة آدم شاف حصراً، لا تكتفي بإلغاء تناقضاته، بل تلغي نصف سابير لمصلحة نصفه الآخر: فهي تتمسك بتلابيب سابير ميتافيزيقي اللغة، وتسقط تماماً من حسابها سابير الباحث اللغوي "العلمي". وعلى هذا النحو يقال لنا، في نص مزيّف على سابير أصلاً كما كنا أوضحنا، أنّ "لغة جماعة بشرية ما، جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها، هي المنظم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي. وبعبارة أكثر دقّة: إنّ كلّ لغة تحتوي على تصوّر خاص بها للعالم".

إن هذه الصيغة، فضلاً عن كونها منحولة، تشكو من عيبين فادحين.
فهي تجهر أولاً بمثالية مطلقة لا يتجرأ على مثلها حتى أكثر الأفلاطونيين تطرّفاً، إذ تجعل من اللغة، وليس أي مبدأ خلاّق آخر، صانعة للعالم وللواقع الاجتماعي.
وهي تقلب ثانياً رأساً على عقب موقف سابير الذي كان هو الآخر "مادّياً" على طريقته الخاصة، أي في التحليل الأخير على طريقة التجريبية الأميركية. ولهذا أصلاً استنجد آدم شاف بفرضيته اللغوية بهدف تثبيت النظرية الماركسية في الحقيقة بوصفها انعكاساً للواقع المادي، كما بهدف تثبيت مساهمته الشخصية في تطوير نظرية المعرفة الماركسية من خلال التوكيد على الدور النسبي للعامل الذاتي[196].
وبالفعل، إن سابير، حتى وهو يجعل من اللغة حاملة لرؤية خاصة للعالم، لا يجعل منها صانعة لهذا العالم. بل يؤكّد على العكس، وبعبارة صريحة لا تقبل لبساً في التأويل، أن "اللغة هي قبل كل شيء نتاج اجتماعي وثقافي، وكذلك ينبغي أن تفهم" [197].
لكن في النقطة عينها التي يلتقي عندها إدوارد سابير بآدم شاف يشرع بالافتراق عنه. فلئن أكّد، كما تقتضي أصول المذهب المادّي، أنّ اللغة نتاج للواقع الاجتماعي والثقافي، فقد أنكر بالمقابل، خلافاً لما تقتضيه النظرية الماركسية في المعرفة، أن تكون اللغة انعكاساً لهذا الواقع. فليس بين اللغة وبين الواقع الاجتماعي والثقافي من علاقة سببية مباشرة. وسابير لا يتردّد في أن يسفّه "ميل بعض السوسيولوجيين والإثنولوجيين إلى أن يروا في المقولات اللغوية تعبيراً مباشراً عن بعض من أظهر مظاهر ثقافة ما". ففحص الوقائع يكذّب بقوّة مدَّعى أصحاب هذا الميل، إذ "لا وجود في الواقع لأيّ ترابط متبادل بين النمط الثقافي والبنية اللغوية". ذلك أنّ قانون التطور الثقافي وإيقاعه هما غير قانون التطور اللغوي وإيقاعه. بل قد لا تربط بينهما سوى علاقة تعاكسية. فـ "التعقد الثقافي" لا يستتبع "تعقداً لغوياً"، أي "تطوراً مورفولوجياً ونحوياً" موازياً. بل إنّ "التطور المورفولوجي (للغة) ينزع إلى أن يتناقص طرداً مع نمو التعقيد الثقافي". فالثقافتان الإنكيزية والفرنسية، على سبيل المثال، أصابتا أكبر التطوّر في الأزمنة الحديثة، ولكنّ "تاريخ اللغتين الفرنسية والإنكليزية ينمّ عن تبسُّط مطَّرد في الأبنية النحوية منذ أقدم الوثائق إلى يومنا هذا". وهذا لا يعني أنّ التبسط اللغوي هو دوماً دليل على تطوّر ثقافي. فليس يتعذر أن نقع "لدى الشعوب البدائية على كثرة من أشكال لغوية بسيطة نسبياً". ولهذا "يمتنع علينا أن نقيم ترابطاً ملموساً بين درجة الثقافة أو شكلها وبين شكل اللغة".
وتنهض، في رأي سابير، حجّتان دامغتان على الانقطاع ما بين التطور الحضاري والبنية المورفولوجية والنحوية للغة. فالأنماط الثلاثة المشهورة من اللغات (بحسب التصنيف الهمبولتي): العازلة والمزجية والمتصرفة "يمكن أن تتواجد في أي درجة من الحضارة". وبالمقابل فإنّ وحدة الحضارة لا تمنع اختلاف اللغات، لا من وجهة النظر الصوتية ولا من وجهة النظر المورفولوجية.
"ففي أميركا نلحظ أنّ زمرتين من القبائل الأصلية المترابطة في ما بينها بقوّة من وجهة النظر الثقافية مثل الإروكوا وجيرانهم إلى الشرق، الألغونكان، تتكلّمان لغات متباينة كلّ التباين صوتياً ومورفولوجياً. كذلك فإنّ "قبائل اليوروك والكاروك والهوبا، المستوطنة ثلاثتها في رقعة من الأرض إلى الجنوب الغربي من كاليفورنيا، تؤلف وحدة ثقافية متجانسة للغاية؛ ومع ذلك فإنّ اللغات التي تنطق بها تنطوي على فروق فونولوجية كبيرة، وهكذا دواليك". وذلك هو أيضاً شأن "قبيلتي الشينوك والساليش في كولومبيا السفلى والساحل الغربي من ولاية واشنطن: فهما تؤلفان وحدة ثقافية في بيئة فيزيقية متجانسة، ومع ذلك تنطوي لغتاهما على فروق مورفولوجية مهمة".

لا مناص إذن من ''أن نستنتج أن التغيّرات الثقافية والتغيّرات اللغوية لا تتبع إيقاعاً متماثلاً، وأنه يمتنع بالتالي أن نتحرّى عن علاقة سببية تربط بينهما بعروة وثقى''. وليس من المستحيل، في نهاية المطاف، أن تكون وجدت ''في طور بدائي من الحضارة رابطة مباشرة'' بينها وبين الشكل اللغوي. ولكن بدءاً من قاعدة انطلاق واحدة، فإنّ اللغة والحضارة لا يجمع بينهما سوى مسار متفارق. مثلهما ـ كما يضرب سابير بنفسه المثال ـ مثل رجلين أخذا عدّتهما للارتحال، سيراً على الأقدام، في اتجاه واحد. ففي بادئ الأمر، وقبل أن يحلّ بهما التعب، يبقيان عند مسافة متقاربة. ثم لا يلبثان أن يتباعدا من جرّاء اختلاف بنيتهما الجسمانية وقدرتهما على الاحتمال وحسّ التوجه لديهما. وفي الوقت الذي يتعدل فيه خط مسار كلّ منهما، فإنّ المسافة المطلقة بينهما تتزايد. ''وكذلك هو شأن العديد من الظاهرات التاريخية (من لغة وثقافة وغيرهما) التي قد تربطها بقوّة في طور ما علاقة علة بمعلول، ثم تجنح رويداً رويداً إلى أن تتباعد وتتفارق'' [198].

وبديهي أنّ دعوى الطلاق أو التفارق هذه ما بين تطوّر اللغة وتطوّر الثقافة لا تتمتّع، كأية دعوى أخرى من دعاوى علوم الإنسان والمجتمع، بدرجة مطلقة من الإلزام العلمي. ومن الممكن لمن لا ينتصر لها من علماء اللغة أو الثقافة أن يرد عليها بما ينقضها. ولكنها إن لم تكن بهذا المعنى ملزمة علمياً لقارئ سابير، فهي ملزمة بالمقابل منطقياً لسابير نفسه. والحال أنّ هذا الأخير هو من لا يلتزم بها في دعوى مقابلة له حول ما يسميه ''النسبية اللغوية''، وهي تسمية لا تعدو أن تكون مرادفة لمعادلة اللغة = رؤية العالم. فنفي العلاقة السببية ما بين اللغة والثقافة يعني ضمنياً نفي تشكيل اللغة لنظرة الإنسان إلى الكون، إذ هل النظرة إلى الكون شيء آخر، في محصّلة الحساب، غير ثقافة الإنسان؟ وإذا كانت اللغة هي العين التي يرى بها الإنسان العالم، أفلا تقوم الثقافة لهذه العين مقام الشبكية من الداخل، أو الشاشة من الخارج؟ وإذا كانت لغة الثقافة محدِّدة للثقافة بموجب فرضية النسبية اللغوية أو معادلة اللغة = رؤية العالم، فكيف يمكن القول في الوقت نفسه، ومن الجهة نفسها كما يقول المناطقة، بقطيعة في العلاقة السببية ما بين اللغة والثقافة؟

إن هذا التناقض لا مخرج منه إلا بركوب مركبه. وهذا ما يفعله سابير في مداخلة مشهورة له عام 1928 تحت عنوان: نصاب اللسانيات كعلم. ففي هذه المداخلة يبدو سابير وكأنه يقف ضد سابير، أو ربما ـ كما سبق لنا القول ـ يتغلّب الميتافيزيقي الذي فيه على الباحث العلمي، ليصوغ أطروحة نقيضة تقلب اللاسببية أو اللاحتمية التي كان قال بها هو نفسه في العلاقة بين اللغة والثقافة إلى جبرية لغوية تجعل للغة اليد الطولى على الثقافة وعلى رؤية البشر للعالم. ولنترك نصف سابير ينقض نصفه الآخر: ''إنّ اللغة دليل الواقع الاجتماعي. ورغم أن اختصاصيّي العلوم الاجتماعية لا يقرّون لها عادة بأهميّة فاصلة، فإنها تشرط بقوّة في الواقع كلّ فكرنا حول المشكلات والسيرورات الاجتماعية. فالبشر لا يعيشون فقط في العالم الموضوعي، وليس فقط في عالم النشاط الاجتماعي بالمعنى العادي لهذا التعبير، بل يخضعون، إلى حد كبير، لمقتضيات اللغة الخاصة التي صارت وسيلة مجتمعهم التعبيرية. وإنه لمن الغلط تماماً الاعتقاد بأننا ـ في ما يخص جوهر الأشياء ـ ندخل في تماس مع الواقع بدون معونة اللغة، او الاعتقاد بأن هذه الأخيرة لا تعدو أن تكون أداة، ثانوية الأهمية في محصلة الحساب، كل شأنها أن تمكّننا من حلّ المشكلات الخاصة بالاتصال أو بالتفكير[199]. والحق أنّ ''العالم الواقعي'' مؤسس لاشعورياً، إلى حد كبير، على العادات اللغوية للجماعة المعنيّة. فليس يوجد لغتان متشابهتان بما فيه الكفاية ليمكن اعتبارهما ممثّلتين لواقع اجتماعي واحد[200]. فالعوالم التي تعيش فيها المجتمعات المختلفة عوالم متمايزة وليست محض عالم واحد تحت بطاقات مختلفة'' [201].

الدليل التجربي اليتيم الذي يسوقه سابير إثباتاً لهذه الدعوى العريضة التي تغلو في المثالية اللغوية إلى حد إنكار موضوعية العالم الواقعي هو التالي: "حتى أفعالنا الإدراكية البسيطة نسبياً هي أكثر تبعية لتلك النماذج الاجتماعية التي نسمّيها "الكلمات" مما قد نميل إلى افتراضه. فإذا رسمنا على سبيل المثال نحواً من عشرة خطوط مختلفة دونما تعيين، فإن إدراكنا يوزعها إلى عدد محدود من المقولات: "مستقيمة"، "منحنية"، "خطوط منكسرة"، "خطوط متعرجة"، لأنّ الألفاظ اللغوية نفسها توحي لنا بهذا التصنيف".

إن وَهْيَ هذا الدليل لا يكاد يحتاج إلى بيان. فهل نحن نرى الأشياء حمراء أو سوداء لأنّنا نسميها حمراء أو سوداء، أم نحن نسمّيها حمراء أو سوداء لأنّنا كذلك نراها؟ ولو كانت المسألة مسألة مقولات لغوية لا وقائع موضوعية، فكيف نفسر أنّ الآلاف المؤلّفة من لغات العالم تتّفق على تسمية الأحمر أحمر والأسود أسود؟ وكذلك هو شأن التصنيف اللغوي للخطوط. فليست لغة بعينها هي التي تنفرد بتسمية الخطوط مستقيمة أو منحنية أو منكسرة، بل الكثرة المطلقة من لغات الشعوب التي أصابت درجة معلومة من التطوّر الحضاري. بمعنى آخر، إن الأمر لا يتعلّق فقط بالفاعلية التصنيفيّة للغة، بل كذلك بالقابلية التصنيفية للأشياء بموجب قوانين العقل. فألفاظ التصنيف تختلف من لغة إلى أخرى، ولكنّ معاني التصنيف ومقولته واحدة في جميع اللغات. ولولا موضوعية الواقع لاستحال هذا الاتفاق الكوني بين البشر على المعاني رغم اختلاف اللغات واختلاف الألفاظ. وبدون استئناف لنقاش لاهوتيّي القرون الوسطى حول الواقعية والإسمية، فإننا سنلاحظ، على نقيض دعوى سابير، أنّ الألفاظ هي أسماء للأشياء، وليست الأشياء تظهيرات وظلالاً للأسماء. وليست اللغة أداة للسيطرة علينا، بل هي أداتنا للسيطرة على واقع الأشياء. وكما يقول سابير نفسه في نصّ آخر فإنها هي التي يفترض فيها أن تقوم على خدمتنا، لا أن نقوم نحن بخدمتها. فليست هي قيد عبودية، بل هي "أقوى علامة على حرية العقل البشري" [202].

والواقع أنّ سابير نفسه هو من سيعود في مقال له عن "اللغة" نشره في موسوعة العلوم الاجتماعية الأميركية بعد خمس سنوات من مقال: "نصاب اللسانيات كعلم"، إلى التوكيد على أنّ "اللغة هي ترجمة رمزية مثلى لمعطيات التجربة"، وأنّ أكثر ما يميّزها كنظام من الرموز هو مرجعيّتها إلى التجربة المباشرة التي تجمعها وإياها "حركة ذهاب وإياب". وفي هذا المقال عينه يسدّد سابير ضربة قاصمة إلى معادلة اللغة = رؤية العالم. فهذه المعادلة لا تصح ـ إن صحّت ـ إلاّ في أطوار بدائية أو أولية من تطوّر البشرية. ففي تلك الأطوار تكون اللغة "أداة قوية للتجميع والتنميط". ولكنها في أطوار تالية ومتقدمة من تطوّر الحضارة تغدو "واحداً من أقوى العوامل التي تسهم في تطور الفردية" [203]. وبديهي أنّ التفريد الذي تتيح اللغة إمكانيته ليس له سوى مؤدّى واحد: انبثاق الفرد من الجماعة وانعتاقه من إسار الرؤية الجماعية للعالم.

ترانا هل نستطيع ختاماً أن نجد تفسيراً لكلّ هذا التناقض الذي أوقعت سابير فيه نظريّته في النسبية اللغوية؟ ربما فيما لو رجعنا إلى المصدر الذي انحدر منه هذا المفهوم. والحال أنّ سابير كان معاصراً لأينشتاين، ولقد حذر بنفسه قارئه من أنّ نظريّته في النسبية اللغوية "ليست أصعب على الفهم من النسبية الفيزيائية الأينشتاينية" [204]. وهو نفسه من يضيف القول بأنّ اللغة تعيّن لكلّ ناطق بها محلاً هندسياً تتغير إحداثياته مع الانتقال من منظومة لغوية إلى أخرى. وواضح للعيان أنّنا هنا أمام إسقاط من النظام الكسمولوجي على النظام اللغوي. وهو إسقاط لا يجد مبرّره في بحث لغوي ميداني، أتطبيقياً كان أم مقارناً، بقدر ما يشهد على قوة الجاذبية الأيديولوجية التي مارسها في حينه كشف أينشتاين الثوري. وهنا ينهض أمام أعيننا مثال جديد على مدى قابلية النظريات العلمية

الكبرى للتحوّل بذاتها إلى "عقبة إبستمولوجية" متى أخرجت عن مدارها لتطبّق بصورة آلية أو شبه آلية في حقول أخرى[205].

* * *

ربما كان لعلم اللغة، بالمقارنة مع غيره من علوم الإنسان والمجتمع، ميزة فارقة. فهذا العلم، الذي تأخّر عن غيره مولداً، أصاب بالمقابل في النصف الثاني من القرن العشرين تطوّراً مذهلاً رفعه، أو كاد، إلى مرتبة العلوم الدقيقة.

ومع أنّنا وجدنا الجابري يعلن عن التزامه، في مشروعه لنقد العقل العربي، "النظرة العلمية المعاصرة" و"التصور العلمي في أقصى مراتبه"[206]، فإن أيّاً من روّاد اللسانيات الحديثة ـ وكم بالأولى المعاصرة ـ لا يرد له ذكر في مرجعياته: لا بنفنست وشومسكي، ولا مارتينه وغاردنر، ولا حتى سوسور أو بلومفيلد.

فبضاعة الجابري من العلم اللغوي تبدأ كما رأينا مع هردر وهمبولت، وتنتهي عند سابير الذي توفي عام 1939، أو بالأحرى ـ لسبب سيتّضح حالاً ـ عند تلميذه بنيامين لي وورف المتوفى بدوره عام 1941. فضلاً عن أنّ هؤلاء الأربعة لا يحضرون بأنفسهم وبكل كثافتهم الحافلة بالمتناقضات، بل يحضر منهم أشباحهم، وقد عَرِيَتْ من اللحم والعصب، وقُطِّرت في إنبيق آدم شاف المقطَّر هو نفسه في إنبيق خلاصة مدرسية ما.

مهما يكن من أمر، فإن الثلاثة الأوائل يردون على الأقل بأسمائهم، لكنّ رابعهم، وهو أشدّهم تطرفاً في المحاماة عن معادلة اللغة = رؤية العالم، لا يحضر باسمه ولا بشخصه، بل فقط، ودوماً بالكيفية الإنبيقية عينها، بأثر يتيم من نظريته، أو بالأولى من فرضيته، ذي صلة بمعجم "الثلج" عند الأسكيمو.

وقبل الدخول في أيّ تفاصيل، لنترك البيان لنصّ الجابري الذي يقول متابعاً عرضه المقتضب للنظرية الهردرية ـ الهمبولتية ـ السابيرية:

"هناك أمثلة عديدة يسوقها علماء اللغة والإثنولوجيا لتأكيد الآراء السابقة و"البرهنة" على صحّتها، وهم يستقون أمثلتهم في الغالب من الشعوب المسماة "بدائية". وهكذا فالأسكيمو مثلاً يتوفّرون على عدد هائل من الكلمات التي تخص الثلج: أنواعه، تحولاته، تراكمه... إلخ، الشيء الذي يعني أنّ الأسكيمو يتوفرون من خلال لغتهم على صورة لـ "عالم" الثلج أوسع وأدقّ وأغنى من تلك التي يتوفّر عليها سكان المناطق الحارة. ومن دون شك فإنّ الإنسان العربي في العصر الجاهلي ـ وكذلك سكان المناطق الصحراوية اليوم ـ يتوفّر على عدد هائل من الكلمات التي تخصّ الحرارة: درجاتها، أنواعها، تغيّرها بالعلاقة مع المكان والزمان... إلخ هذا بينما لا يتوفر العربي ـ فيما نعلم ـ إلاّ على كلمة واحدة تخص عالم الثلج، هي كلمة "الثلج" ذاتها. ونحن لا نستبعد أن لا يتوفّر الأسكيمو إلاّ على كلمة واحدة، أو على أقل عدد من الكلمات التي تخص الحرارة. وإذن فالعالم الذي تقدّمه لغة الأسكيمو عن الحرارة سيكون فقيراً جداً بالنسبة للعالم الذي تقدمه اللغة العربية لأهلها عن نفس الموضوع، كما أن العالم الذي تقدّمه اللغة العربية لأهلها عن الثلج سيكون فقيراً جداً بالنسبة للعالم الذي تقدمه لغة الأسكيمو لأهلها عنه. وهكذا يستحيل تماماً إقامة قاموس بين اللغة العربية ولغة الأسكيمو خاص بعالم الثلج وعالم الحرارة، لأن هذين العالمين غير متكافئين في اللغتين. صحيح أنّ المسألة ترجع في نهاية الأمر إلى اختلاف الظروف الطبيعية، اختلاف عالم الصحراء عن عالم المناطق المتجمدة في أمريكا الشمالية، وأن الاختلاف بين اللغات هنا وهناك إنما يعكس ذلك

الاختلاف في الطبيعة. ولكن صحيح أيضاً أن المتكلمين باللغة العربية اليوم وقبل اليوم سواء سكنوا المناطق الحارة أو المناطق المعتدلة ظلّوا وما زالوا سجناء العالم الفقير جداً الذي تقدّمه اللغة العربية لهم عن عالم الثلج. وهو عالم لا يقل فقراً عن العالم الذي تقدّمه نفس اللغة عن عالم الأسماك بالقياس إلى اللغات الأوروبية مثلاً. وإذن فاللغة لا تعكس الظروف الطبيعية وحسب، بل تحمل معها هذا الانعكاس نفسه لتنشره على أمكنة وأزمنة مختلفة، فتكون بذلك عاملاً أساسياً، وأحياناً حاسماً، في تحديد وتأطير نظرة أصحابها إلى الأشياء'' 207.

إن سياق النص لا يدع مجالاً للشك: فوحدها المدرسة الأميركية، ممثلة بسابير وتلميذه وورف ـ ومن قبلهما أستاذهما ف. بواس ـ أتيح لهما أن تجمع بين ''اللغة والإثنولوجيا'' وأن تطوّر نظرية لسانية إثنية، مستفيدة في ذلك من وجود العديد من القبائل الهندية الأميركية التي ما زالت تحافظ على تراثها الشفهي ونمط حياتها ''البدائي'' في إطار تلك ''الحظائر'' المشهورة التي أفردت لها والتي أُريد لها ـ لأسباب عنصرية وعلمية معاً ـ أن تكون بمثابة متاحف حية.

ثم إن مثال ''ثلج'' الأسكيمو، الذي طارت شهرته في اللسانيات الحديثة، لا يدع أيّ مجال للشك في أبوة وورف له: فقد صاغه هذا الأخير في مقال مشهور يحمل عنوان ''العلم واللسانيات'' رمى فيه إلى أن يثبت أن ''البنية التحتية اللغوية ليست مجرد ''أداة'' تسمح بالتعبير عن أفكار، بل هي تحدّد بالأولى شكل هذه الأفكار وتوجه وترشد الفاعلية الذهنية للفرد''. وتدليلاً على هذه الدعوى التي تؤسس لنسبية لغوية مطلقة وتؤكّد على اختلاف اشتغال العقل باختلاف اللغات، وتكرّس تبعية الفكر ''للعادات اللغوية الآلية واللاشعورية''، يسوق وورف أمثلة من اللغات الساميّة والصينية والأفريقية والأوروبية والهندية الأميركية تشف عن تبعية ''المنطق الطبيعي'' للمنطق اللغوي، وعن تباين في رؤى العالم تبعاً لتباين اللغات ولتباين المقولات اللغوية التي تؤدي دوراً حاسماً في تنظيم معطيات التجربة و''تقطيع'' الطبيعة وتعيين إدراك العالم. ودوماً في سياق هذا التوكيد على تحكّم العادات اللغوية بالمقولات التصنيفية يسوق وورف مثال الهنود الأميركيين من قبيلة ''الهوبي'' الذين يطلقون على كل ما يطير، سواء أكان إنساناً أم آلة أم حشرة (باستثناء الطير نفسه) اسماً واحداً. وتداركاً لاعتراض من قد يعترض بأنّ مثل هذا التصنيف ينمّ عن ''فكر بدائي'' إذ يجمع بين عناصر متنافرة شتى تحت مقولة لغوية واحدة، يلاحظ وورف أنّ الفرد من الأسكيمو يمكن أن يصوغ الاعتراض نفسه على مقولتنا نحن عن ''الثلج''. فـ ''نحن'' ـ والضمير هنا يعود إلى أهل الحضارة الغربية ـ ''نطلق اسماً واحداً على الثلج الذي يسقط، والثلج الذي يغطي الأرض، والثلج المرتصّ والمتقسّي مثل الجليد، والثلج شبه الذائب، والثلج المعفّر الذي تذروه الريح، إلخ. والحال أنّ لفظاً كهذا متكثّر المضامين الدلالية يكاد يكون بالنسبة إلى الواحد من الأسكيمو ممّا لا يعقل. فعنده أنّ الثلج الذي يسقط هو، حسّياً وفي شكل تظاهره بالذات، شيء آخر غير الثلج الذي على وشك أن يذوب، إلخ. ومن ثم يتعيّن تمييزه، الأمر الذي يوجب عليه أن يستعمل ألفاظاً مختلفة في تسمية هذين الثلجين وغيرهما من ضروب الثلج. وبالمقابل فإن الآزتيك]وهم الشعب الذي سبق الإسبان إلى احتلال المكسيك الذي هو بلد حار بالأحرى[يمضمون إلى أبعد بعد مما نمضي إليه، إذ هم يعبّرون عن ''البرد'' و''الجليد'' و'' الثلج'' بلفظ واحد في جذره مع تبديل في لواحقه'' 208.

إن محاجّة وورف هذه قابلة حالاً للتمييز بين مستويين فيها: النّية والنصاب العلمي.

فمشروعة هي، من ناحية أولى، رغبة وورف في ردّ الاعتبار إلى ثقافات أميركا الهندية التي كثيراً ما رماها العلم الأنتروبولوجي للرجل الأبيض بـ ''بدائية العقلية''. ولكن نبالة القصد هذه إن كانت تبرر لوورف حماسته، فهي لا تبرر له مغالاته حين يذهب، في دفاعه عن عقلانية لغات الهنود

الأميركيين، إلى حد القول بأنها ”ذات قابلية أكبر للتجريد“ و“ذات استطاعة أكثر عقلانية على تحليل المواقف“ من اللغات الأوروبية، وأنه فيما يتصل بالعمليات الذهنية العليا وبالتعبير عن الظاهرات الكسمولوجية والنظريات العلمية الكبرى تبرهن بعض الجماعات الهندية ”البدائية“ على أنها تقف، من حيث بنية اللغة، على ”مستوى أعلى وأكثر تعقيداً من مستوى المتحضّرين“، وأنّ ”الإنكليزية أو الفرنسية هي للهوبي، في هذا المجال كما في مجالات أخرى كثيرة، كما العصا للسيف“ [209].

أما من حيث النصاب العلمي، من ناحية ثانية، فإن محاجّة وورف تشكو ـ وهذا أقل ما يمكن قوله ـ من نقاط ضعف جوهرية. فإذا صحّ أولاً أنّ للثلج عند الأسكيمو أسماءً عديدة بينما لغة الآزتيك شحيحة في التعبير عن الظاهرة نفسها فهذا يطعن، أول ما يطعن، في فرضية وورف نفسها. فهذان المثالان لا يثبتان أنّ اللغة رؤية للعالم بقدر ما يثبتان أنها مرآة. فبيئة الأسكيمو القطبية هي التي أثّرت معجمهم بالمفردات الثلجية بقدر ما أنّ بيئة الآزتيك المدارية قد أفقرته. وفي الحالتين كلتيهما تبدو اللغة تابعة لعالم التجربة أكثر مما يبدو عالم التجربة تابعاً للغة.

وقد ساق جورج مونان، في معرض مناقشته لفرضية وورف، دليلاً قاطعاً على هذه المعكوسية في العلاقة المفترضة بين اللغة والبيئة. فمعجم اللغة الفرنسية كان فقيراً بالفعل بالمفردات الثلجية حتى الربع الأول من القرن العشرين. ولكن منذ أن تطورت رياضة التزلج الألبية وتحوّلت إلى هواية قومية، بات القاموس الفرنسي المختص يعادل في غناه بالثلجيات قاموس ”اللابونيين أو الأسكيمو الأكثر قطبية“ [210].

وما يقال عن الثلج لدى الأسكيمو يمكن أن يقال عن القمح في حضارات الخبز أو عن السمك في حضارات الصيد أو عن الجمل أو الفرس في حضارات الصحراء. ففي جميع هذه الحالات، ليست اللغة هي التي تحدد معطيات التجربة، بل معطيات التجربة هي التي تحدد اللغة التي ترتدّ عليها لتحددها بدورها. وبدون أن تكون اللغة بنية فوقية، كما زعم في حينه اللغوي الماركسي المتطرّف نيقولاي مارّ، فإنها ليست أيضاً بنية تحتية، كما يفترض وورف[211]. فهذه الجدلية الأحادية الاتجاه، التي تتيه بين فوق وتحت وتسهو عن البنية نفسها، لا يمكن أن تحيط بواقعة اللغة التي تنتظمها والفكر شبكة مشتجرة من العلاقات المتبادلة.

ثم إنّ مثال وورف عن معجم الثلج لدى الأسكيمو ليس سديداً. فهو مثال عن حالة حدّية يمثل فيها الثلج عنصر الحياة الأساسي للسكان القطبيين. ومثل هذه الحالات الحدّية في حضارات البشرية نادرة، ولا سيما أنّ غالبية حضارات البشرية تركزت ـ ولا تزال ـ في المناطق المعتدلة. وحالة الهنود الأميركيين، بصرف النظر عن درجة بدائيتهم، حدّية هي الأخرى من زاوية الانعزال عن الحضارات الأخرى. وحالات العزلة في حضارات البشرية نادرة هي الأخرى. فالغالبية منها قد قامت على التواصل. وحتى ما حلّ منها محل الأخرى، فقد قامت على التناضد لا على البدء من الصفر. فمهما حفرنا في التاريخ، وجدنا تحت أنقاض كل حضارة أنقاض حضارة أخرى. وحتى حرب الحضارات قد تكون شكلاً من الحوار بينها. وخلا حالات نادرة من العزلة ـ شأن القارة الأميركية أو الأوسترالية قبل اكتشافهما ـ لا يستطيع أيّ عالم باللسانيات المقارنة أن يفصل في مدى حمولة كلّ لغة من رؤية خاصة بها للعالم. فالقانون الذي يحكم العلاقة بين اللغات، ولا سيما في تلك العصور اللاتاريخية التي مثلتها مرحلة الهجرات الكبرى، هو قانون الارتشاح والتناضح. وكل لغة عطشى تشرب من أرض غيرها، ولا سيما إذا ما حدث تغيّر في شروط تجربتها. فاليونانية اضطرت إلى اقتباس الألفاظ الدالة على البحر والسمك، مثلاً، على إثر نزوح الناطقين بها إلى

السواحل اليونانية والأيونية. وقد يكون ذلك هو أيضاً شأن العربية مع كلمة الفرس ومستتبعاتها، إذا صح ما يفيدنا به المؤرخون من أنّ شبه الجزيرة العربية لم تعرف الحصان قبل أن يستورده ملوك الحيرة في القرن الثاني للميلاد.

إن وحدة مستوى التجربة شرط إذن للمقارنة اللغوية. أما الحالات الحدية فهي لا تؤدي، في اللسانيات كما في الأنتروبولوجيا، إلا إلى علم للاختلاف، مع أن الحاجة تمسّ في هذه الميادين إلى علم للهوية. إذ إن ما يجمع بين البشر أكثر بكثير مما يفرّق بينهم. فهناك أولاً الوحدة التشريحية لتكوين الدماغ، والوحدة المنطقية لبنية العقل. وهناك ثانياً كلّيات جامعة بين مختلف قبائل البشر: كلّيات بيولوجية وفيزيولوجية وكسمولوجية، بل كذلك كلّيات لغوية. فجميع لغات العالم قابلة، خلا بعض الخصوصيات التعبيرية العائدة إلى كل لغة Idiotismes، للترجمة إلى جميع لغات العالم. والمقولات النحوية الأساسية مشتركة بين اللغات كافة. فما من لغة ـ من لغات العالم المكتوبة على الأقل ـ إلاّ وتحتوي على فعل وفاعل ومفعول، وعلى مبتدأ وخبر (أو مسند ومسند إليه)، وعلى أسماء وصفات وظروف وضمائر. وكما تحدّث الفلاسفة منذ أقدم الأزمنة عن عقل كوني، كذلك لا يتردّد بعض اللسانيين المحدثين، صنيع شومسكي في ''اللسانيات الديكارتية''، في الكلام عن نحو كلّي Grammaire universelle.

ومن وجهة نظر الكلّيات، لا من وجهة نظر الخصوصيات، فإنّ المقارنة بين لغة الأسكيمو القطبيّين ولغة العرب ''الصحراويين''، نظير ما يفعل الجابري بالتبعية المكتومة لوورف، لا معنى لها. فمستويات التجربة تختلف بين العالمين اختلافاً غير قابل للقياس. والمقارنة لا تجوز ـ بالإحالة إلى عنوان كتاب في اللغة للسيوطي ـ إلا بين الأشباه والنظائر: فهذا هو شرط خصوبتها. أما الحالات الحدّية فليس لها من مبدأ جامع سوى المفارقة أو الضدية.

إنّنا نستطيع اليوم، أن نتحدّث، على سبيل المفارقة، عن ''صحراء من الثلج''. لكنّ مفارقتنا اللغوية هذه لا تحيل في هذه الحال إلى واقع له وجوده في الأعيان، بل حصراً إلى صورة في الأذهان. وبالنسبة إلى الفرد من الأسكيمو الذين لم يقع بصرهم قطّ على صحراء أو على صورة صحراء، أو بالنسبة إلى الفرد من أعراب الجاهلية الذين ما عرفوا قط بوجود القطب الشمالي، فإنّ صورة ''صحراء من الثلج'' لا يمكن أن تعني له حتى تناقضاً. فهي محض صورة مستحيلة. وإنما بالإحالة فقط إلى إنسان العصر، الذي باتت له تجربة معرفية على الأقل بالقطب وبالصحراء معاً، فإن صورة ''صحراء من الثلج''، من حيث تفارقها بين حدّين متنافيين، يصير لها معنى. وقبل التجربة المعرفية المنقولة عبر كتابات الرحّالة بالأمس أو الشاشة السينمائية أو التلفزيونية اليوم، فإنه ما كان لأحد في العالم القطبي أو في العالم الصحراوي أو في العالم المعتدل المتوسط بينهما أن ينحت صورة ''صحراء من الثلج''. فهذه الصيغة اللغوية المتفارقة ما كان لها أن ترى النور، بقلم أيّ شاعر مبدع، قبل أن تتطوّر المعرفة البشرية ويتم اكتشاف وجود القطب، أو على الأقلّ قبل أن تتواصل وتتخالط، ولو سماعاً، حضارات الثلج وحضارات الرمل. وعلى هذا النحو يتأكد مرة أخر، ومن خلال مفارقات اللغة بالذات، أنّ ليس بعالم اللغة يتحدّد عالم التجربة، بل بعالم التجربة يتحدّد عالم اللغة.

ولهذا فعندما يقول الجابري إن ''لغة جماعة بشرية ما تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي''، فإنه لا يمارس وورفية مكتومة فحسب، بل وورفية معكوسة أيضاً. فوورف كان مادّياً، أو على الأقل لا ينفي الحقيقة الموضوعية. أما الجابري فيصدر عن مثالية لغوية تامة، تقلب رأساً على عقب مراتب الوجود. ومن هذه الزاوية المحددة، فإن الخصم اللعين لناقد العقل العربي الذي هو الغزالي ـ بعد ابن

سينا طبعاً ـ يبدو متفوّقاً بما لا يقارن في درس الواقعية اللغوية. ففي بيانه ”رتبة الألفاظ من مراتب الوجود“ كان مؤلف معيار العلم خاطب قارئه بالقول: ”اعلم أن المراتب فيما نقصده أربعة، واللفظ في الرتبة الثالثة. فإن للشيء وجوداً في الأعيان ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ ثم في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان. فما لم يكن للشيء ثبوت في نفسه لم يرتسم في النفس مثاله... وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدلّ به على ذلك الأثر. وما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة للدلالة عليه. والوجود في الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالتان بالوضع والاصطلاح“ [212].

وبديهي أن الغزالي، الذي يشير في مختتم نصه إلى وجود كلّيات عينية وذهنية غير مختلف عليها بين البشر، ما كان له أن يتصوّر وجود كلّيات لغوية. فعلم اللغة كان لا يزال في عصره ـ الذي يجهل اللسانيات المقارنة ـ علماً للاختلاف. ولكن الغزالي أشار بوضوح بالمقابل إلى أنّ منزلة الخصوصيات اللغوية من الوجود تتخلّف عن منزلة الكلّيات العينية والذهنية إلى المرتبة الثالثة. فإن يكن الوجود في الأذهان ظلاً للوجود في الأعيان، فإن الوجود في الألفاظ ظل للظل. وظل الظل هذا هو ما يريد الجابري، في الحصار الذي يضربه حول العقل العربي، أن يجعله كوّة النور الوحيدة التي يمكن أن تتشكّل من خلالها نظرة هذا العقل إلى الكون.

ولكن لندع ميتافيزيقا الوجود واللغة، ولنطرح سؤال اللغة العربية تجريبياً، أي من زاوية معجمها. فهل صحيح أن ”العالم الذي تقدّمه اللغة العربية لأهلها عن الثلج فقير جداً بالنسبة للعالم الذي تقدمه لغة الأسكيمو لأهلها عنه“؟ وهل صحيح أنّ معجم العربية، بوصفها لغة ”منطقية صحراوية“، ”يتوفر على عدد هائل من الكلمات التي تخص الحرارة“، بينما لا يتوفر إلا ”على أقل عدد من الكلمات“ فيما يخص ”البرد“، وربما ”على كلمة واحدة تخصّ عالم الثلج هي كلمة الثلج ذاتها؟ وهل صحيح أخيراً أنّ الناطقين بالعربية، المحكوم عليهم بأن يظلّوا ”سجناء العالم الفقير جداً الذي تقدمه اللغة العربية لهم عن عالم الثلج“، محكوم عليهم بأن يبقوا بالقدر نفسه سجناء ”عالم لا يقل فقرا“ً، هو ذاك الذي ”تقدمه نفس اللغة عن عالم الأسماك بالقياس إلى اللغات الأوروبية مثلاً“؟

إن هذه المزاعم الثلاثة التي تريد أن تسوّي العربية بلغة الأسكيمو، بالفقر كما بالغنى بالمفردات الحدّية، لا تخفي نيّتها الهجائية التي يشفّ عنها نصاب المقارنة بالذات. فهجائية هي بكلّ تأكيد النية التي تختفي وراء إرادة مقارنة لغة ثقافة عالمة كبرى كتلك التي كانتها العربية بلغة شعب شبه بدائي كالأسكيمو[213] تجهل الكتابة وما تكلمها قط على مدى التاريخ المعروف سوى بضع عشرات من ألوف البشر ممن كانوا يعيشون ـ ولا يزالون ـ في عزلة حضارية تامة، ولم يقيّض لها من جرّاء هذه العزلة أن تعرف التطور الذي عرفته لغات البشرية التاريخية، فظلّت مفتقرة إلى مقولات نحوية أساسية مثل مقولة ”الفعل“ بالذات، ولا يتخطى فيها نظام العد العشرين (لارتباطه حسياً بعدد أصابع اليدين والرجلين)، وتكاد تجهل جهلاً تاماً حسّ التجريد، وهذا إلى درجة لم تمكّنها من تجريد مقولة ”الثلج“ الذي ظلّت تسميه، بحسب حالاته، بأسماء متميزة[214].

وهذه النية الهجائية تفصح عن نفسها بعد ذلك من خلال التناقض الحاد في الجسم النظري للإشكالية اللغوية الجابرية. ذلك أن ناقد العقل العربي، بعد أن كان سعى في طور أول إلى التمهيد النظري لأسر هذا العقل في سجن لغته العربية من خلال التبنّي اللامشروط للنظرية الألمانية ـ الأميركية في النسبية اللغوية، نراه في هذا الطور الجديد من استدلاله يمهّد لأسر اللغة العربية نفسها في سجن البيئة الصحراوية من خلال تبنّي نظرية نقيضة تجعل من اللغة، هذه المرة، لا نظرة إلى الكون، بل

مرآة للعالم. فبعد أن كان كل ظننا حتى الآن بأن لغة جماعة بشرية ما هي التي تصنع عالم هذه الجماعة وواقعها الاجتماعي، فإننا نفاجأ ـ مع النقلة إلى الصحراء ـ بأن بيئة جماعة بشرية ما هي التي تصنع لغتها.
وإذا علمنا أن التناقض النظري شافّ على الدوام عن قصد أيديولوجي، فليس يصعب علينا أن نحدّد طبيعة هذا القصد عند ناقد العقل العربي. فهو يريد أن يتعامل مع العربية كما لو أنها لغة قبيلة بدائية أو إثنية منعزلة كالأسكيمو، وتحديداً على أنها لغة صحراوية، أي بدوية. ومن هنا إصراره على ألا يرى فيها ما رآه كلّ من كتب عنها ـ باستثناء رينان كما سنرى ـ من حيث هي نموذج تام للغة حضارية، تضرب جذورها في العمق التاريخي للحضارات السامية، وتغذّي فروعها من نسغ الثقافة العربية الإسلامية، كبرى ثقافات عصرها وأزهاها[215].
ففرضية العمل الرئيسية التي ينطلق منها الجابري هي أنّ العربية لغة صحراء وبداوة، ولذا فهو يتوهّمها فقيرة فقراً مدقعاً بمفردات الثلج والبرد والسمك. ونحن لا ننكر طبعاً أنّ الصحراء مكوِّن أساسي من مكونات اللغة والثقافة العربيّتين. ولكن لا الصحراء تغطيّ كلّ رقعة شبه الجزيرة العربية، ولا شبه الجزيرة العربية تغطي كل رقعة الحضارة العربية الإسلامية. فشبه الجزيرة العربية مطوّقة، كما يدل اسمها بالذات، من جهاتها الثلاث بالبحار. وسلاسل جبال الحجاز وعسير واليمن وعمان تفصل، على ارتفاعات تتراوح بين 1500 و3000م، بين سواحلها وصحرائها. ومراكزها الحضرية، التي منها انطلق الإسلام (مكة، المدينة، خيبر، الطائف) تقع في هضبة الحجاز لا في بادية نجد، ولا في صحراء الربع الخالي. ثم إن السلالة الأموية ستختار ابتداءً من رابع عقود الإسلام، وربما في أخطر قرار حضاري من نوعه، دمشق عاصمة لها، مثلما ستختار السلالة العباسية بغداد ابتداءً من العقد الخامس عشر. والحال أنّ الشام والعراق، وفي امتدادهما مصر وفارس، هما من أعرق المراكز في تاريخ الحضارة كما في جغرافيّتها. وفي الوقت الذي نهلت فيه العربية، على سعة، من معين السريانية والحبشية والفارسية، فضلاً عن اليونانية والهندوسية، فقد دخلت شريكاً رئيسياً في البنية المعجمية، وحتى النحوية، للعديد من لغات العالم الإسلامي: الفارسية والتركية والأردية والأندونيسية، إلخ، فضلاً عن الإسبانية والملطية في العالم المسيحي. ولسنا بطبيعة الحال بصدد كتابة مديح للغة العربية، ولكننا نرفض في الوقت نفسه موقف الهجاء منها. ونرفض عل الأخص الحكم عليها إيجاباً أو سلباً، غنى أو فقراً، عقلانية أو لاعقلانية، من موقع اللامعرفة. والحال أنّ أحكام الجابري على معجم العربية تجاوز المغالطة النظرية ـ لا نتردد هنا في استخدام هذا التعبير ـ إلى الفضيحة المعرفية. فلو كان لناقد العقل العربي أدنى إلمام بأي معجم قديم للعربية، لتردّد طويلاً قبل أن يصدر حكمه القطعي بفقرها المدقع بكل ما يمتّ بلفظ إلى عالم الثلج والبرد والسمك. وخلافاً لما قد يتوارد إلى الذهن، فإن الباحث المعاصر لا يحتاج إلى هدر وقت ثمين في تقليب المعاجم ليحصي ما ورد فيها من الألفاظ الدالة على معاني ’’الثلج والبرد والسمك‘‘. فمثل هذه المهمة وفّرها عليه اللغويون العرب من خلال تطويرهم لفرع خاص من الفن المعجمي: قواميس المعاني[216]. وعلى رأس هؤلاء يقف ابن سيده الأندلسي (ت 458 هـ)، صاحب أكمل وأوسع معجم في نوعه: المخصص. والحال أنّ الرجوع إلى هذا المعجم يدحض، بغير ما إمكانية للاستئناف، المزاعم الثلاثة جميعاً لناقد العقل العربي.
الثلج: فعلى عكس مدعى الجابري من أنّ العربية ’’لا تتوفّر ـ في ما نعلم ـ إلاّ على كلمة واحدة تخصّ عالم الثلج‘‘، فإنّ ابن سيده يحصي نحواً من عشرة ألفاظ ’’ثلجية‘‘، أي أكثر مما يحصيه وورف في لغة الأسكيمو. ففي باب ’’الثلج والبرد ونحوهما‘‘ يقول صاحب المخصص: ’’الثلج ما

جمد من الماء بالنهار والليل. أبو عبيد: أرض مثلوجة... ابن السكيت: وقد ثلجت ثلجاً... أبو زيد: أثلجنا ـ دخلنا في الثلج وثُلِّجنا... ابن السكيت: والسقيط بالليل... صاحب العين: الخشف والخشيف ـ الثلج الخشن... صاحب العين: الجَمْد ـ الرخو... والجَمَد ـ الثلج وكل ما صلُب... أبو مالك: الظَلْم ـ الثلج... أبو عبيد: أرض مصقوعة من الصقيع ومجلودة من الجليد ومضروبة من الضريب وهو الجليد... صاحب العين: الدُمَّق: الثلج مع الريح يغشى الإنسان حتى يكاد يقتله... غيره: السيع ما سال على الأرض من جمد ذائب... صاحب العين: الهثهثة: انتخال الثلج والبَرَد. ابن دريد: الغُراب ـ البَرَد لبياضه. أبو زيد: الكوكب ـ قطرات تقع بالليل على الحشيش'' [217]. فعدا التصاريف الفعلية المشتقة من كلمة ''الثلج'' ذاتها، فقد أورد للثلج مرادفاً واحداً على الأقل، وميَّز بين الصقيع والجليد والضريب، وسمى بأسماء مختلفة ثماني حالات للثلج: ما خشن منه وما رخا وما صلُب وما انتحل وما سقط ليلاً وما انتثر على الحشيش وما سال من ذوبه على الأرض وما أخذ منه، مع الريح، شكل عاصفة ثلجية.

البرد: لئن تكن اللغة العربية غنيّة بكلّ تأكيد بمفردات عالم الحر، فإنّ غناها هذا لا يترجم عن نفسه فقراً في مفردات عالم البرد، على نقيض ما تذهب إليه فرضية الجابري ''الصحراوية''. يقول ابن سيده في باب ''البرد'' المعاقب مباشرة في مخصّصه لباب ''الحر'': ''عنبرة الشتاء ـ شدته ـ شدته وكذلك هُلبته... وقيل عشية هلباء للباردة القرة... ويقال للشهر الآخِر من الشتاء أهلب... وذلك لشدة صفق رياحه مع قُرٍّ وعواصف... وصبارة الشتاء ـ شدّته... والقرس ـ البرد... وقَرُس الماء ـ جمد... وقد قرّسناه ـ برّدناه... والصنبر ـ شدة البرد... ويوم أشهب ـ ذو ريح باردة، وكذلك ليلة شهباء. وكُلبة الشتاء ـ شدته... ويوصف به فيقال: يوم كلبة وقد كَلِب البرد كَلَباً... وعفرة البرد ـ شدته وأوله... والزمهرير ـ البرد... والصَرِد ـ البرد... وحكي إن عشيتنا لعريَّة ـ أي باردة... والسبرة ـ البرد من أول النهار... والليلة الآرزة ـ الباردة... والأريز ـ شدة البرد... والصرّ ـ شدة البرد... وبَرْك الشتاء ـ شدته... والشبم ـ البرد... وشفّان الريح ـ بردها... وشتاء قر وريح قرة ويوم قار... والقرة ـ البرد نفسه... ومن أمثالهم ''حِرَّة تحت قِرَّة'' ـ إذا عطش الإنسان في اليوم البارد فأكثر شرب الماء... صاحب العين: القر ـ البرد عامة. وقال بعضهم: القر في الشتاء والبرد في الشتاء والصيف... والقَرْقَف ـ البرد في قُبُل الليل. والخَدَر ـ البرد مع المطر... والخَدِر ـ الشديد البرد... ويوم أحصّ أُغَيْبَر ـ وهو الذي تبدو شمسه ولا تنفعك من البرد... وشنب يومنا وهو شانب ـ بَرَد... وخشف البرد ـ اشتد... وتبسّر النهار ـ برد... وماء بَسْر ـ بارد... ووحصة ـ شيء من البرد''.

السمك: مصادرة الجابري عن ''فقر عالم الأسماك'' في العربية لا تخفي غرضها: فهي ترتبط بخيط منظور بدعواه ـ التي سنعرض لها حالاً ـ عن الطابع الصحراوي، وبالتالي الانفصالي واللاتاريخي، للغة العربية ولأسيرها الذي هو العقل العربي في رقعته ''المشرقية''، مثلما ترتبط بخيط غير منظور بدعواه ـ التي سنعرض لها لاحقاً ـ عن الطابع البحري، وبالتالي الاتصالي والتاريخي، للعقل العربي في هجرته ''المغربية''. ويظهر أنّ هذه الرغبة المسبقة في ''تصحير'' الأداة اللغوية للعقل العربي قد أنست ناقد هذا العقل أنّ موطن العربية شبه جزيرة، وأنّ سواحل شبه الجزيرة هذه هي من أطول سواحل العالم، وأنّ سكان هذه السواحل كانوا يعيشون على رزق البحر بقدر ما كان بدو الداخل يعيشون على رزق الصحراء. وقد يقال هنا إنّ عربية الشمال ''الصحراوي'' هي التي غلبت في نهاية المطاف عربية الجنوب ''البحري''. ولكن حروب اللغات لا تقوم على منطق الإبادة. وتماماً كما في الجدل الهيغلي، فإنّ النفي لا يعني إلغاءً، بقدر ما يعني دمجاً وتراكماً. ومن المؤكّد أنّ معجم عالم الأسماك ليس في العربية الموروثة بمثل غنى معجم عالم الناقة، لكنّ الغنى الأقل لا يعني

بالضرورة فقراً. وعلى أي حال ليس إلى ذلك الحد المدقع الذي يوحي به نص الجابري. وشاهدنا هنا مرّة أخرى ابن سيده في مخصصه. فبعد أن يعدّد للبحر في العربية عشرة ونيفاً من الأسماء (القلمُّس، الدأماء، الكافر، خضارة، اليم، سدر، البضيع، الحنبل، المهرقان، الخض، القاموس)، يفرد باباً للكلام عمّا في البحر من "الصَدَف والحيتان ونحوه" فيقول: "الصدف ـ المحار، الجم ـ صدف من أصداف البحر، والقبقب والقنقن ـ ضرب من صدف البحر يعلّق على الصبيان من العين، والدوك ـ ضرب من صدف البحر، والدلاع ـ ضرب من محار البحر، والحوت ـ السمك كله، وقيل هو ما عظم منه، والجمع أحوات وحيتان، وواحدة السمك سمكة، والنون ـ الحوت، سيبويه: الجمع نينان، البياح ـ ضرب من الحيتان، صاحب العين: هي ضرب منها أمثال الشبر... والتامور ـ دابة من دواب البحر، والأطوم ـ سمكة في البحر، والكُبَع ـ دابة من دواب البحر، والزجر ـ ضرب من الحيتان عظام، والجوفي ـ ضرب من حيتان البحر، واللُخُم ـ سمكة عظيمة،... الكنعد والكنعت ـ ضرب من سمك البحر، والحرشف ـ ضرب من السمك وقيل هو فلوسه، سابوط ـ دابة من دواب البحر، والإرّ ـ ضرب من السمك، والدخس ـ اسم بعض حيتان البحر، والجريث ـ ضرب من السمك وهو الجِرِّي، والإنقليس ـ سمكة على خلقة حية، والفريب ـ ضرب من السمك وقيل هو المملح ما دام في طراءته، والنشوط ـ سمك يمقر في ماء وملح، والبراك ـ نوع من السمك بحري له مناقير... والصرصران ـ ضرب من سمك البحر أملس ضخم، والرفرف ـ ضرب من السمك... والحَمَسة ـ دابة من دواب البحر، والشبوط والشبوطة ـ ضرب من السمك دقيق الذنب... والحُسَاس ـ سمك يجفف ويسمى قاشعاً... وقضاعة ـ اسم كلب الماء وقيل به سُمِّيت القبيلة، وقُبَع ـ دويبة من دواب البحر، وعنُّز الماء ـ ضرب من سمكه، والدوع ـ ضرب من الحيتان يمانية... والدعموص ـ دابة في الماء رأسها رأس الضفدع وذنبها ذنب الحوت، والشلق ـ الدعموص" [218].

ومع اندفاعة الإسلام، ونقل العاصمتين، وتوسع الحضارة العربية الإسلامية مشرقاً إلى ما وراء النهر ومغرباً إلى الأندلس، حدث تحوّل جذري في الاتجاه في منطقة نفوذ العربية تأثيراً وتأثراً. ففي مصر وما بين الرافدين وخراسان تعاطت العربية مع حضارات نهرية، وعلى مدار المتوسط، الذي كان صار على حد تعبير آدم متز "بحراً عربياً" [219]، مع حضارات بحرية. وما كان ثمة مناص من أن يغتني معجم عالم الأسماك بالعربية مع اغتناء باقي معجم المائيات والملاحيات. ولكن بما أنّ كتب اللغة تميل عادة إلى أن تكون محافظة ولا تعبّر، حتى ولو كانت في مثل استيعاب المخصص، عن كلّ تطوّر اللغة، فقد يكون من المفيد أن نورد النص التالي للجغرافي زكريا بن محمد القزويني (600 ـ 682 هـ) الذي يفرد فقرة بكاملها من كتابه آثار البلاد لتسمية أسماك جزيرة تنّيس المصرية الواقعة عند مصبّ النيل قرب دمياط. فبعد أن يذكر ما جاء في الأخبار من أن المدينة "بنيت في سنة ثلاثين ومائتين" وأنه رأى بها بأم عينه "خمسمائة صاحب محبرة يكتبون الحديث، ولم يملكها أعجمي ولا كافر قط"، يعدد ما في بحيرتها من أنواع السمك فإذا هي "تسعة وسبعون نوعاً" كالآتي:

"البوري، البلمو، البرو، اللبت، البلس، السكسا، الأران، الشموس، النسا، الطوبار، اليقشمار، الأحناش، الإنكليس، المعية، البنيّ، الإبليل، الفويص، الدونيس، المرتنوس، الاسقلموس، النفط، الجبّال، البلطي، الحجف، القلارية، الرحض، العبر، التون، اللت، القجاج، القروص، الكليس، الأكلس، الفراخ، القرقاح، الزليخ، اللاج، الاكلت، الماضي، الجلاء، السلاّء، البرقش، الصد، البلك، المشط، القفا، السور، حوت الحجر، البشين، الشربوت، النسّاس، الرعاد، الشعور، المحبرة، اللبس، السطور، الراس، الريف، اللبيس، الأبرميس، الأبونس، اللبّاء، العميان، المناقير، القلميدس، الحلبوة،

الرقاص، القرندس، الجتر: هو كبارة، القبج، المجزع الدليس، الأشبالة، البسال الأبيض، الرقروق، أم عبيد، البلو، أم الإنسان الأنسارية، اللجاه'' 220.
وإزاء نص كهذا، ومن قبله نص ابن سيده، أفلا يطرح سؤال أخير نفسه: أفقير هو ''عالم أسماك'' العربية أم فقير هو علم العربية عند بعض المتعالمين بها المتعالين عليها؟

* * *

حصار داخل حصار يضربه الجابري حول العقل العربي.
1 ـ حصار اللغة العربية، بوصفها سلطة مرجعية، لاشعورية ولكن قاهرة، للعقل العربي''.
2 ـ حصار الأعرابي، ''صانع العالم العربي''، للغة العربية بوصفها لغة ''عالم بدوي''.
يقول الجابري، في معرض تحديده ''الخصوصية'' التي تنفرد بها العربية عن سائر لغات العالم بوصفها ''لغة أعراب'' و''عالم أعراب'':
''لننظر على ضوء الملاحظات السابقة إلى قواميسنا العربية الراهنة، القديمة منها والمعاصرة (وهل هناك من فرق بين الصنفين؟)، وقد جمعت مادّتها ـ كما سنبين بعد قليل ـ في عصر التدوين من أفواه الأعراب الذين بقوا إلى ذلك العصر منعزلين لم ''يتعكّر'' صفو لسانهم بالاختلاط مع سكّان المدن والحضر. إنّ قاموس لسان العرب، وهو أضخم وأغنى قاموس في اللغة العربية، لا ينقل إلينا، على ضخامة حجمه، أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية ولا المفاهيم النظرية وأنواع المصطلحات التي عرفها عصره، القرن السابع والثامن للهجرة، وفي القاهرة أحد المراكز الحضارية الرئيسية في التاريخ الإسلامي. ذلك أن الثمانين ألف مادة لغوية التي يضمها هذا القاموس الضخم، الذي نعتزّ به، لا تخرج عن دائرة حياة ذلك ''الأعرابي'' الذي كان بطل عصر التدوين، حياة ''خشونة البداوة'' بتعبير ابن خلدون. وإنّ المرء لا يمكن إلاّ أن تأخذ منه الدهشة كلّ مأخذ حينما يلاحظ أنّ اللغة العربية لا تنقل إلينا أسماء الأدوات وأنواع العلاقات التي عرفها المجتمع المكّي والمديني على عهد الرسول والخلفاء الأربعة وعرفها مجتمع دمشق وبغداد والقاهرة من بعد، وهي مجتمعات حضرية راقية كانت تستعمل بدون شك ما لا يحصى من الآلات والأدوات وتتعامل من خلال ما لا يحصى من العلاقات'' 221.
إننا لا نشكّ في تخلّف قواميسنا المعاصرة (وإن كنّا لا نغلو الغلوّ غير المسؤول علمياً للجابري في توكيده بأن القواميس العربية المعاصرة لا تفترق عن القديمة: فعشرات الآلاف من المفردات الجديدة دخلت على اللغة وقواميسها من جرّاء الترجمة والتّماس مع الحداثة).
كما لا نشكّ في التخلّف الراهن للغة العربية (وإن كنا نماري في أن يكون له ذلك الطابع المطلق الذي يفترضه الجابري: فالعربية حقّقت أيضاً تقدّماً مرموقاً ـ وإن غير كافٍ ـ من جرّاء التّماس بالحداثة).
ولكننا نقلب للحال المعادلة: فليس لأن لغتنا تخلفت تخلفنا، بل لأننا تخلفنا تخلفت لغتنا. فليست اللغة عامل التخلف، بل مظهره وتعبيره.
ولو كانت العربية هي ذلك العامل البنيوي الثابت، ''اللاتاريخي''، للتخلّف، فكيف نفسر أنها قدّمت الأداة اللغوية والعقلية لحضارة كانت هي الأزهى في عصرها والأكثر تقدماً؟
ولو كان العقل تابعاً تلك التبعية العمياء للغة، فكيف تنجب اللغة الواحدة عقلين متفارقين: واحداً بمثل تقدّم العقل العربي الإسلامي في القرون الثالث والرابع وحتى الخامس للهجرة، وآخر بمثل تخلّفه ابتداءً من القرن السابع أو حتى السادس؟

والواقع أنّ اللاتاريخية تبدو لنا صفة لا للغة التي يريد الجابري تجريمها، بل للجبرية اللغوية التي يصدر عنها في مشروعه لنقد العقل العربي.
وإن تكن الجبرية ـ من أيّ قبيل ـ هي بحدّ ذاتها إشكالية زائفة لأنها تحلّ محل التفسير العقلاني للوقائع عقلنة Rationalisation من طبيعة قهرية وعصابية، فإنّ زيف الإشكالية يتضاعف في حالة الجبرية اللغوية الجابرية لقيامها على مغالطة معرفية مزدوجة.
مغالطة عندما يدّعي الجابري أن ''قاموس لسان العرب لا ينقل إلينا، على ضخامة حجمه، أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية، ولا المفاهيم النظرية وأنواع المصطلحات التي عرفها عصره، القرن السابع والثامن للهجرة، وفي القاهرة أحد المراكز الحضارية الرئيسية في التاريخ الإسلامي''.
ومغالطة عندما يؤكّد الجابري أنّ ''المرء لا يمكن إلاّ أن تأخذ منه الدهشة كل مأخذ حينما يلاحظ أن اللغة العربية لا تنقل إلينا أسماء الأدوات وأنواع العلاقات التي عرفها المجتمع المكّي والمديني على عهد الرسول والخلفاء الأربعة وعرفها مجتمع دمشق وبغداد والقاهرة من بعد، وهي مجتعات حضرية راقية كانت تستعمل بدون شك ما لا يحصى من الآلات والأدوات''.
والواقع أن ''المرء لا يمكن إلاّ أن تأخذ منه الدهشة كل مأخذ، إزاء نفي مزدوج كهذا: فهو لا يمكن أن يصدر إلاّ عن ''باحث علمي'' ما تصفّح قط ـ ولو مجرّد تصفح ـ لا لسان العرب ولا أي قاموس آخر من قواميس العربية القديمة.
وأوّل ما يمكن ملاحظته بهذا الصدد أنّ ابن منظور، جامع لسان العرب، عاش هو نفسه في القرن السابع للهجرة ومات في مطلع القرن الثامن (630 ـ 711 هـ). وهذا معناه أن ابن منظور معاصر وشاهد عيان على أهمّ حدثين صنعا عصر الانحطاط العربي: سقوط بغداد في أيدي مغول هولاكو عام 1258م، وسقوط مصر في أيدي المماليك عام 1260م. وابن منظور ليس ابن عصر الانحطاط كرونولوجياً فحسب، بل إبستمولوجياً أيضاً. فإن يكن العصر الكلاسيكي هو، من الناحية المعرفية، عصر التوسّع والمطوّلات الموسوعية، فإنّ عصر الانحطاط هو عصر الملخّصات. فمع نضوب معين الإبداع ارتدّ العقل العربي الإسلامي على نفسه يأكل من ذاته. ولئن يكن ابن منظور يحمل لقب ''الإمام العلاّمة''، فلم يكن له من دور في إمامة العلم سوى اختصار المطوّلات. فقط ''اختصر الأغاني والعقد والذخيرة ونشوان المحاضرة ومفردات ابن البيطار والتواريخ الكبار، وكان لا يملّ من ذلك. قال الصفدي: لا أعرف في الأدب وغيره كتاباً مطولاً إلا وقد اختصره'' [222]. وما لسان العرب نفسه إلا كتاب تلخيص وتجميع على نحو ما سيأتي البيان. وكما تفيدنا ألفباء الإبستمولوجيا، فإنّه لا يجوز أن نطرح على ابن عصر الانحطاط أسئلة عصر النهضة، وكم بالأحرى أن نطالبه بأجوبة. ثم إنّ إبستمية الثقافة العربية الإسلامية، لا عصر الانحطاط وحده، لم تكن من طبيعة تقنية وتكنولوجية حتى يكون مطلبنا الأول من معاجم القدامى، مبدعين أو مقلّدين، أن تنقل إلينا ''أسماء الآلات والأدوات والعلاقات''. فها هنا أيضاً نكون قد مارسنا الإسقاط الأيديولوجي والإبستمولوجي معاً، ونكون قد أصدرنا حكماً حتى قبل إجراء المحاكمة. وبدلاً من التكنولوجيا فقد كان ينبغي الكلام ـ فيما لو كانت للجابري معرفة بمن يتكلم عنه ـ عن سحرلوجيا ورقيالوجيا وغنوصلوجيا. فالإمام العلامة جمال الدين أبو الفضل ابن منظور الأفريقي المصري كان ابن عصره. وبصفته هذه كان يعتقد، صادقاً جازماً، بـ ''طب الحروف'' و''طلسمات الكتابة''. وقد كتب بالحرف الواحد في مقدمته لـ لسان العرب أن ''للحروف طبائع''، وأنه إذا ما تمازجت ''طبائع الحروف'' مع ''أفعال الكواكب المقدسة'' نجمت عن تمازجها أسرار... تخرق عقول من لا اهتدى إليها''. ومن هذا القبيل ''أن تُتخذ الحروف اليابسة وتجمع متوالياً، فتكون متقوية لما يراد فيه تقوية الحياة التي تسميها

الأطباء الغريزية، أو لما دفعه من آثار الأمراض الباردة الرطبة، فيكتبها، أو يرقي بها، أو يسقيها لصاحب الحمى البلغمية والمفلوج والملووق. وكذلك الحروف الباردة الرطبة، إذا استعملت بعد تتبعها وعولج بها، رقية أو كتابة أو سقياً، من به حمى محرقة، أو كتبت على ورم حار، وخصوصاً حرف الحاء لأنها، في عالمها، عالم صورة... وشاهدنا أيضاً من يقلقه الصداع الشديد ويمنعه القراءة، فيكتب له صورة لوح، وعلى جوانبه تاءات أربع فيبرأ بذلك من الصداع. وكذلك الحروف الرطبة إذا استعملت رقى كتابة أو سقياً قوَّت المنة وأدامت الصحة وقوت على الباه'' [223].

ثم إنها إشكالية إبستمولوجية زائفة أصلاً أن نطالب مؤلفاً من المؤلّفين بغائية غير غائيّته، ثم نجري محاسبته على هذا الأساس. فغائيّات المؤلفين متعيّنة تاريخياً ولا يمكن لها أن تتعدى أفق عصرهم وحاجاته. وفي القاهرة، في مطلع العهد المملوكي، كانت الحاجة تمسّ، لا إلى معجم متخصّص في أدوات الإنتاج المادي والعلاقات الاجتماعية، بل إلى الدفاع عن اللغة العربية التي كانت مهدّدة باللحن المفرط وبالطرد من الاستعمال. وتلك هي المهمة الأساسية التي أخذها ابن منظور على عاتقه في لسان العرب الذي ما سماه بهذا الاسم اعتباطاً. بل لكأن ابن منظور توقّع محاكمة على عكس النّية من قبيل تلك التي يجريها له ناقد العقل العربي، فطالب في المقدمة بألا يعامله الناظر في كتابه إلاّ ''بالنية التي جمعته لأجلها، فإنني لم أقصد سوى حفظ أصول هذه اللغة النبوية وضبط فضلها، إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية... وذلك لما رأيته قد غلب، في هذا الأوان، من اختلاف الألسنة والألوان، حتى لقد أصبح اللحن في الكلام يعد لحناً مردوداً، وصار النطق بالعربية من المعايب معدوداً، وتنافس الناس في تصانيف الترجمانات في اللغة الأعجمية، وتفاصحوا في غير اللغة العربية، فجمعت هذا الكتاب في زمن أهله بغير لغته يفخرون، وصنعته كما صنع نوح الفلك وقومه منه يسخرون، وسمّيته لسان العرب'' [224].

وإذا أخذنا في الاعتبار أنّ ابن منظور كان ''جمّاعاً'' وهاوي اختصارات، فإنّه لزيف في الإشكالية الإبستمولوجية أخيراً أن نطالبه بأن ينقل إلينا ''أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية وأنواع المصطلحات التي عرفها عصره، القرن السابع والثامن للهجرة''. فلئن يكن ابن منظور، في غائية الدفاع عن اللغة العربية ''النبوية''، ابن عصره، ولو بالضدية والسباحة بعكس التيار، فإنّه في منهجيته، أي في طريقة جمعه لمادّته، كان ابن القرن الرابع والخامس، لا ابن القرن السابع والثامن. فابن منظور هو نموذج ناجز لمثقف تراثي، أي لمثقف معاصر، لا لعصره، بل للأسلاف المتقدّمين عليه. وهو لم يجمع مادّته اللغوية من كلام مجايليه ـ وما كان له أن يفعل ذلك أصلاً بحكم الإبستمية اللغوية التي كانت ولا تزال تتحكّم بكيفية التعامل مع العربية بوصفها ''لغة نبوية''. وإنما جمع مادة لسان العرب من كتب من تقدّموه ممن جمعوها بدورهم من كتب ممن تقدموهم. وهذه الكتب، التي أخذ عنها وجمع منها، هي بتصريحه خمسة حصراً: 1 ـ تهذيب اللغة للأزهري (ت 370 هـ)، 2 ـ الصحاح للجوهري (ت 393 هـ)، 3 ـ المحكم لابن سيده (ت 458 هـ)، 4 ـ حاشية الصحاح لابن بري (ت 583 هـ)، 5 ـ النهاية لابن الأثير (ت 606 هـ). وابن منظور هو نفسه من يعترف بأنه لم يكن له من دور سوى النقل والجمع بأمانة: ''ليس لي في هذا الكتاب فضيلة أمتّ بها... سوى أني جمعت فيه ما تفرّق في تلك الكتب من العلوم... فمن وقف فيه على صواب أو زلل، أو صحة أو خلل، فعُهدته على المصنف الأول، وحمده وذمه لأصله الذي عليه المعوّل. لأنني نقلت من كلّ أصل مضمونه، ولم أبدل منه شيئاً... بل أدّيت الأمانة في نقل الأصول بالفصل، وما تصرّفت فيه بكلام غير ما فيها بالنص، فليعتدّ من ينقل عن كتابي هذا أنه ينقل عن هذه الأصول الخمسة'' [225].

وإذا أخذنا في الاعتبار أنّ كتاب ابن بري هو مجرد استدراكات وحواش على صحاح الجوهري، وأنّ كتاب ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، هو كما يدل اسمه ''ثمرة كتب كثيرة تناولت موضوع غريب الحديث''، فلنا أن نقدّر أنّ التاريخ الفعلي لتأليف لسان العرب يعود إلى زمن الأزهري والجوهري وابن سيده في القرنين الرابع والخامس، ولا يمت بصلة إلى المركز ''المملوكي'' للحضارة العربية الإسلامية الذي كانت قاهرة القرنين السابع والثامن.
وضخامة لسان العرب، سواء أعددناها ميزة أم عيباً، إنما تعود حصراً إلى أنّه منقول جمعاً عن تلك الأصول الخمسة. والحال أنّ الضخامة هي غير الشمول. وذلك هو مصدر التزييف الأخير في المُساءَلة ''الإبستمولوجية'' التي يخضع لها الجابري عمل ابن منظور. فهو يسكت عن كونه حصيلة جمع وقراءة ليستنطقه كما لو أنه حصيلة جرد واستقراء. والواقع أنّ الجابري يتلاعب بأعصاب قارئه مرّتين: مرّة بإيهامه أنّ الضخامة ترادف لا محالة شمولاً، وأخرى بتضخيمه الضخامة نفسها. فهو يزعم أنّ ذلك ''القاموس الضخم'' يضمّ ''ثمانين ألف مادة لغوية''. ومع أنّنا نستطيع أن نجد لهذا الزعم أصولاً عند باحثين لغويين متقدمين[226]، فإننا سنلاحظ أنّنا في الواقع أمام مغالاة حسابية مضاعفة ثمانية أضعاف. فالبنية الجذرية الثلاثية للغة العربية لا تسمح للمواد اللغوية في أيّ معجم اشتقاقي أن تتعدّى 19656 مفردة أساسية. وإذا أضفنا إليها الصيغ الجذرية الرباعية المضعَّفة كان لدينا 21952 مفردة يسمّيها لويس ماسينيون ''نجوم سماء المعجم العربي''[227]. ولكن هذه الحسبة نفسها مغالى فيها، فهي مجراة على أساس من الإمكان الذهني الصرف. فالعربية، المؤلّفة من 28 حرفاً، يمكن أن تعطي 3276 جذراً ثلاثياً. وبما أنّ لكلّ جذر تقاليب ستة يكون المجموع الممكن 19656 جذراً. ومن الممكن التعبير رياضياً عن هذه الحسبة بالمعادلة التالية: $28 \times 27 \times 26 = 19656$. ولكنّ حساب البيدر اللغوي لا يطابق حساب الحقل الذهني. فالمهمل من الصيغ في العربية لا يقلّ تعداداً عن المستعمل. ولو رجعنا في لسان العرب إلى باب الباء، فصل الهمزة، مثلاً، لوجدنا جميع الصيغ التالية غير مستعملة: أجب، أحب، أخب، أضب، أطب، أظب، أفب، أقب، أكب، أمب. ولو رجعنا إلى باب الباء، فصل الباء، لوجدنا ثلاث صيغ فقط مستعملة هي: بأب، بوب، بيب، وباقي الصيغ الأربع والعشرين الممكنة الأخرى غير مستعملة: بتب، بثب، بجب، بحب، بخب، بدب، بذب، برب، بزب، بسب، بشب، بصب، بضب، بطب، بظب، بعب، بغب، بفب، بقب، بكب، بلب، بمب، بنب، بهب. كذلك فإنّ ثلثي الصيغ الممكنة من باب الباء، فصل التاء، مهمل: تتب، تثب، تحب، تدب، تزب، تسب، تشب، تصب، تضب، تطب، تظب، تغب، تقب، تكب، تهب، تيب. ولو أن لسان العرب استغرق كلّ الممكنات الذهنية، لما زادت مواده اللغوية مع الصيغ الرباعية، على الاثنين والعشرين ألف مادة. وهذا الرقم يعادل ربع الثمانين ألف مادة المفترضة. ولكن نظراً إلى أنّ المهمل يكافئ المستعمل عدداً، بل يزيد عنه ضعفاً أو نحواً من ضعف، فلنا أن نفترض أنّ المواد اللغوية في لسان العرب لا تزيد تقديرياً على ستة أو سبعة آلاف مادة. وهذا أقل من عُشر الكمّ الذي يتحدث عنه الجابري. وبديهي أنّ كلّ صيغة جذرية ثلاثية قابلة لعدد لا يقع تحت حصر من الاشتقاقات. ففعل ''عقب'' تشتقّ منه أكثر من خمسين كلمة، وفعل ''ظلم'' أكثر من ثلاثين كلمة. وعلى هذا الأساس، فإن لسان العرب الذي لا يحوي في الأرجح أكثر من ستة آلاف مادة لغوية أساسية، يحوي من الألفاظ المشتقّة ما لا يمكن حصره إلا بمئات الآلاف. وفي الحالين كلتيهما نكون أبعد ما يكون عن رقم الثمانين ألفاً الذي يقدّمه الجابري. ولهذا كلّه نكاد نقطع بيقين: إن الجابري لا يعرف لسان العرب، أو على الأقل لا يعرفه ''معرفة عيان'' كما يقول المتصوّفة الذين لا يحبّهم، بل فقط ''على جهة الفرض والتقدير'' بحسب التعبير الذي يحلو له أن يتداوله نقلاً عن ابن خلدون.

* * *

إن السؤال ليس، في خاتمة المطاف، سؤال المعاجم والقواميس، بل سؤال اللغة. ودعوى ''بدوية'' المعاجم العربية، الخاضعة ''لمقاييس عصر التدوين وقيوده''، هي ذاتها دعوى ''بدوية'' اللغة العربية. ذلك أنّ مفردات القواميس جمعت ''من الأعراب البدو ومنهم وحدهم''. والحال أن ''جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، معناه جعل عالم هذه اللغة محدوداً بحدود عالم أولئك الأعراب... فهذا العالم هو كلّ ما تنقله اللغة العربية إلى أصحابها، اليوم وقبل اليوم، وسيظل هو هو ما دامت هذه اللغة خاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده'' [228]. فهذا العصر، الذي هو ''الإطار المرجعي للعقل العربي''، يأبى ''إلاّ أن يجعل اللغة العربية ''الرسمية'' أو ''الفصحى''، لغة القواميس، تبقى دائماً هي... لغة الأعراب الأقحاح... لغة أولئك الذين اعترف لهم وحدهم عصر التدوين بصفاء الهوية العربية وأصالتها''. أمّا ما يخرج عن ''دائرة حياة ذلك الأعرابي الذي كان بطل عصر التدوين''، حياة ''خشونة البداوة'' بالتعبير الخلدوني، فقد اعتدّ ''من طرف الخليل وزملائه''، كما من طرف اللغويين والمعجميين الذين التزموا بمنتهى العبودية بالمقاييس والقيود التي وضعها لهم مشرّعو عصر التدوين، من ''الدخيل على لغة الأعراب الأقحاح''، مما ''يجب تركه وإهماله'' [229]. وهكذا باتت العربية وقواميسها تحمل، كالفضيحة، علامة تفارق صارخ بين ''غنى بدوي'' مفرط و''فقر حضاري'' مدقع؛ وهو تضاد لا تزال العربية تنوء تحت وطأته إلى اليوم، لأنها لا تفتأ تنقل إلى أهلها ''عالماً بدوياً''، ''ضحلاً وجافاً'' من صنع الأعرابي، وتقابل عصر الحضارة التكنولوجية الذي يعيشون فيه، في نهاية القرن العشرين هذه، بصمت قاموسيّ أخرس.

إذا كانت الممارسة محكّ النظرية، فإنّ هذه الدعوى العريضة الطويلة لا تحتاج، كيما تنهار، إلى أكثر من ممارسة قاموسية هي من البساطة في منتهاها. فالقواميس العربية القديمة، خلافاً للدعوى الجابرية، ناطقة. وأصوات الحضارة فيها غير مكتومة، ولا خافتة، قياساً إلى أصوات البداوة. ولا تحتاج، لتمييزها سماعاً أو قراءة، إلى أكثر من رفع غشاوة الموقف المسبق. والمعاجم القديمة، مهما تكن المآخذ على منهجيتها، توفّر على الباحث في هذا المجال مجهوداً كبيراً. فهو ليس بحاجة إلى أن يرجع إلى المعاجم الأبجدية ليتحرّى عن كلّ مصطلح على حدة. بل حسبه أن يرجع إلى المعاجم الموضوعية ليجد المادّة التي يطلبها جاهزة. وما دام مطلوبنا ''أسماء الآلات والأدوات''، فلنلتمسه لدى الثعالبي، مثلاً، في كتابه فقه اللغة. ففي الباب الثالث والعشرين الذين عقده لـ ''الآلات والأدوات''، وفي الفصل الثالث والثلاثين الذي عقده من هذا الباب لـ ''خشبات الصنَّاع وغيرهم''، يقول:

''المسْطَحُ لِلخَبَّازِ * الوَضَمُ للقَصَّابِ * الجَبأَةُ للحَذَّاء * الفُرزُومُ للإسكَافِ * الرَّائِدُ للنَّدَّافِ * الحَفُّ للنَّسَّاجِ * المِطَرقةُ للحَدَّادِ * المِدوَسُ للصَّيقَلِ * النهايةُ للحَمَّالِ (وهيَ بالفارِسِيَّة نَاهُو) * المِيْقَعَة للقَصَّارِ (وهيَ التي يَدُقُّ عَلَيْهَا الثِّيَابَ. والوَبِيلُ التِي يُدّقُّ بها) * المِقْوَمُ للحَرَّاثِ (وهيَ الخَشَبَةُ التي يُمْسِكُها الحَرَّاثُ بِيدِهِ) * المِحَطّ الخَشَبَةُ التي يُصْقَلُ بها الأَدِيمْ وَيُنْقَشُ (وَيَسْتَعْمِلهَا) الأَسَاكِفةُ وَالمُجَلِّدُونَ) * المَخِطُّ الخَشَبَةُ التِي يَخُطُّ بهَا النَّسَّاجُ الثِّيَابَ * المِدحَاةُ الخَشَبَةُ التي يُدْحَى بِهَا الصَّبِيُّ فَيَمُرُّ عَلَى وَجْهِ الأرضِ * المِشْجَبُ الخَشَبَةُ المُشْتَبِكَةُ تُوضَعُ عَلَيْهَا الثْيَابُ * القَعْسَرِيُّ الخَشَبَةُ التي تُدَارُ بِهَا رَحَى اليَدِ * العُنْبُلَةُ الخَشَبَةُ التِي يُدَقُّ بِهَا فِي المِهْرَاسِ * الشِّظَاظُ الخَشَبَةُ تُجْعَلُ فِي عُرْوَةِ الجُوَالِقِ * المِشْحَطُ الخَشَبَةُ تُوضَعُ عِنْدَ القَضِيبِ مِنْ قُضْبَانِ الْكَرْمِ تَقِيهِ مِنَ الأرضِ'' [230].

وإذا شئنا المزيد من التوسع والتخصص، فلنعد إلى مخصص ابن سيده ـ الذي هو بكلّ ما في الكلمة من معنى موسوعة قبل عصر الموسوعات ـ ولنفتح باب ”الحرث وإصلاح الأرض“ و“آلات الحرث والحفر“ لنقع على معجم كامل للاقتصاد الزراعي الذي هو النقيض الأول للاقتصاد البدوي. يقول:

”الحرث والحراثة ـ عمل الأرض لزرع أو غرس... صاحب العين: أثرت الأرض ـ قلبتها على الحَب بعدما قلبت مرة[231]... الفلح والفلاحة ـ الحرث وتشقيق الأرض للزرع... الأكارة كالفلاحة، مأخوذ من الأكرة وهي ـ الحفرة... عزقت الأرض ـ شققتها بفأس أو بغيرها. واسم الأداة المعزق والمعزقة. كربُ الأرض كوراً ـ حفرتها، وركوتها ركواً كذلك. صاحب العين: الجوَّار ـ الأكار. أبو حاتم: التربيك في الحرث ـ رفع الأعضاد بالمجنب. والكرم من الأرض ـ التي عدنوها بالمعدن حتى نقوا صخرها وحجارها... والمعدن ـ الصاقور... نخخت الأرض ـ شققتها للحرث... أبو حنيفة: الفتاح ـ أن تحرث الأرض ثم تبذرها ثم تحرثها ليعلو التراب على الحب. وقيل إذا شققت أوّل مرة على غير حب فهي مفتوحة، ثم تقلب على الحب مرة أخرى فهي مثارة... صاحب العين: وطدت الأرض ـ ردمتها لتصلب، والميطدة ـ خشبة يوطد بها المكان من أساس بناء أو غيره ليصلب... ويقال لأوّل سقية يسقاها الزرع بعد طرح الحب العفر... وكل هذا في الأرض عمارة... وإذا لم تقبل العمارة قيل بارت بوراً. وكل ما تقدم من معالجة الأرض خبر، ولذلك سمِّي خبيراً، وسميت المزارعة المخابرة، ومخابرتها ـ مؤاجرتها بالثلث والربع... ابن دريد: شحبت الأرض ـ قشرت وجهها بمسحاة... الجرين ـ بيدر الحرث يُجدر عليه أو يحظر بشوك... صاحب العين: خرقت الأرض ـ شققتها للحرث... وقال: خضخضت الأرض ـ قلبتها. أرض مدبولة ـ إذا أصلحتها بالسرجين ونحوه حتى تجود... سمدت الأرض ـ سهلتها... أسلفت الأرض ـ حولتها للزرع وسوّيتها... دملت الأرض بالدمال ـ أصلحتها به، وذلك إذا كانت مدرتها لازبة مستحصفة فدُملت لتسلس وترخو على عروق النبات... صاحب العين: دممت الأرض ـ سويتها، والمدمَّة ـ خشبة ذات أسنان تُدم بها الأرض... زبلت الزرع ـ سمدته. صاحب العين: الزبل ـ السرقين، والمزبلة ـ مُلقاه... الضلَع ـ خط يخط في الأرض ثم يخط آخر فيُبذر ما بينهما... قال الطائفيون[232]، إذا أزرت الأرض في أرض السقي بدأت بالتقوير، وهو أن تسقي الأرض قبل الإثارة ثم تذرأ الحب. أبو حنيفة: العوامل والفُدُن ـ بقر الحراثة، والفدّان ـ الثوران اللذان يفدن عليهما ولا يقال للواحد منهما فدان... والسنّة والسن ـ السكة، والسلب ـ العود الذي يكون في طرف السنة، وهو أطول أداة الفدان ولطوله سمي سلباً، وهو الويج والهيس يمانية، والقتّاحة ـ الخشبة التي يشد بها عيانها... والعيان ـ الحديدة التي تكون في طرف الفدان... الفتيل ـ حبيل دقيق من الخزم أو من الليف يوثق فوق الحلقة التي يقال لها العيان عند ملتقى الدجرين، والتوثيق ـ الحبل الذي في طرفي المقرنة يوثق في أعناق الثورين. أبو حنيفة: النعل ـ الحديدة والأرعوة والنيرة والنير والمضمد، كل ذلك ـ الخشبة المعترضة على أعناق الثورين والذي تشد به العصافير والمقرنة... الدستق ـ الخشبة التي يقبض عليها الحرّاث فيعتمد بها على السنة لتغوص في الأرض، والسيفان ـ العودان اللذان يمسك بهما الحرّاث، والمقْوَم ـ الخشبة التي يمسك بها الحرّاث، والواسط ـ هو الذي يكون وسط النير، والعضادتان ـ العودان اللذان في النير، والخشبة التي تشد عليها السنة تسمى الدُجر... واللؤمة واللأمة ـ جماع آلة الفدان... المسمعان ـ خشبتان تشدان في العنق... المشط ـ شبحة فيها أسنان في وسطها هراوة يُقبض عليها وتسوى بها القصاب ويغطى بها الحب.. النوجر ـ الخشبة التي تكرب بها الأرض ولا أحسبها عربية محضة، والسميقان ـ عودان قد لوقي بين طرفيهما تحت غبغب الثور... عضم الفدان ـ لوحه

العريض الذي في رأسه الحديدة التي تشق بها الأرض.. والمذرى هو أيضاً عضم... والسماخ ـ الثقب الذي بين الدجرين... سحوت الأرض ـ قشرتها للإصلاح، واسم ما سحوت به المسحاة، والمعابد ـ المساحي، وعترة المسحاة ـ نصابها... والمجنب ـ شبحة مثل المشط إلا أنها ليست لها أسنان وطرفها الأسفل مرهّف يرفع بها التراب على الأعضاد والفلجان... صاحب العين: المر ـ المسحاة'' [233].

وأخيراً، ما دام عالم البحر هو النقيض المطلق لعالم الصحراء عند ناقد العقل العربي كما سنرى، فلنطرق، بعد مفردات عالم الصناعة اليدوية وعالم الزراعة والفلاحة، باب ''السفينة'' في عالم الملاحة البحرية والنهرية. يقول صاحب المخصص:

''السفينة ـ مشتق من السَفْن، أي القَشْر، لأنها تسفِن الماء أي تقشره[234]... السقّان ـ ملاح السفينة... الفلك ـ السفن... الخيزرانة ـ السكّان، اشتقاق السكان من أنها تسكّن به عن الحركة والاضطراب، وهو الكوثل. صاحب العين[235]: الشراع ـ رواق السفينة، والدوقل ـ خشبة طويلة تشد في وسط السفينة يمد عليها الشراع[236]... القلاع ـ الشراع... صاحب العين: أقلعت السفينة ـ جعلت لها قلاعاً، وقيل المقلعة من السفن ـ العظيمة تشبه بالقلع من الجبال... الجلول ـ الشراع... وحُلل السفينة ـ جلالها... الكر ـ حبل الشراع وجمعه كرور. صاحب العين: الجُمَّل ـ القلس، والخيسفوج ـ حبل الشراع... السقائف ـ ألواح السفينة، والطائق ـ ما بين كل خشبتين من السفينة. صاحب العين: القادس ـ لوح من ألواحها... قلفت السفينة ـ خرزت ألواحها بالليف وجعلت في خللها القار، والجلفاظ ـ الذي يجلفظ السفن وهو أن يدخل بين مسامير الألواح وخروزها مشاقة الكتان ويمسحه بالزيت والقار[237]... دممت السفينة ـ طليتها بالقار الدسر ـ السامير ـ السمار ـ ما شددت به الشيء... السك ـ تضبيبك الخشب والباب بالمديد... جمة المركب ـ الموضع الذي يجتمع فيها الماء الراشح... الخلية ـ العظيمة من السفن. قال الفارسي: هي التي لها زورق... وقيل الخلية من السفن ـ تلك التي لا يسيرها ملاحها ولكنها تسير من ذات نفسها من غير جذب، وقد تقدم أنها الخُلُج. صاحب العين: الزورق من السفن ـ دون الخُلُج. البوصي ـ الزورق، والعدولي ـ منسوب إلى قرية بالبحرين يقال لها عدولى... القرقور[238] ـ ضرب من السفن كبار... الهرهور: ضرب من السفن أيضاً. صاحب العين: القارب ـ السفينة الصغيرة، والرِكوة ـ زورق صغير، والمعبر ـ المركب الذي يعبر به. الصلفة ـ السفينة الكبيرة. المصباب ـ السفينة... صاحب العين: البارجة ـ سفينة من سفن البحر تتخذ للقتال... شحنت السفينة ـ ملأتها. صاحب العين: الزخارف ـ ما زُيّن من السفن. مخرت السفينة ـ جرت... صاحب العين: حبت السفينة ـ جرت... وقال: جنحت السفينة ـ إذا انتهت إلى الماء القليل فلزقت بالأرض، وجمحت السفينة ـ إذا تركت قصدها فلم يضبطها الملاحون. وقال: ماهت السفينة ـ دخل الماء فيها. وقال: رست السفينة ـ بلغ أسفلها القعر... تقاذفت السفينة في البحر ـ جرت. صاحب العين: شجت السفينة البحر ـ قطعته. وقال: دسرت السفينة الماء بصدرها ـ عاندته. والأنجر ـ مرساة السفينة، اسم عراقي حتى يقال للثقيل ''هو أثقل من أنجر''... مكلأ السفينة ـ ما يكلؤها من الريح... الكلاء ـ مرفأ السفن... صاحب العين: الملاح ـ سائس السفينة، وهو أيضاً الذي يتعهد فوهة النهر وحرفته الملاحة والملاحية. صاحب العين: جدف الملاح جدفاً بالمجداف وهي ـ خشبة في رأسها لوح عريض يدفع السفينة بها... ومجذاف السفينة ـ لغة في مجدافها. المغدفة ـ المجداف، والغادوف والغادف ـ الملاح يمانية. النواتي ـ الملاحون واحدهم نوتي. والصاري ـ الملاح... العَرَك ـ الذين يصيدون السمك... صاحب العين: السيابجة ـ قوم من السند يكونون مع رئيس السفينة، واحدهم سيبجي.. صاحب العين: اليماسرة ـ قوم منهم يؤاجرون أنفسهم من أهل السفن لحرب عدوهم... الداريّ ـ الملاح الذي يلي

الشراع... الرمث ـ خشب يجمع بعضه إلى بعض يُركب عليه في البحر... الطوف ـ خشب يُشد ويركب عليه في البحر، والجمع أطواف... صاحب العين: هي قُرَب تنفخ ويشد بعضها ببعض... والعامة ـ هنة تتخذ من أغصان الشجر يعبر النهر عليها، والجمع عامات وعوم'' 239.
قد يقال ختاماً إن باب ''سفينة الصحراء'' أوسع من باب ''ناقة البحر'' في المخصص. وهذا صحيح. ولكن الغلبة شيء والنفي المطلق، على طريقة ناقد العقل العربي، لمعجم ''الآلات والأدوات'' في العربية شيء آخر. ثم إن تلك الغلبة لا تعني، كما قد يتبادر إلى ذهن العربي المعاصر، غلبة ''البدويات'' على ''الحضريات'' في اللغة العربية وقواميسها. فالجمل في نهاية المطاف حيوان حضاري بالمعنى الذي أعطاه فرنان بروديل لهذه الكلمة. وهو جزء مقوِّم ووحدة إنتاج أساسية في الاقتصاد التجاري لشبه الجزيرة العربية الذي يتعذّر بدونه فهم السيرة والرسالة المحمّديتين240. والتخلف الراهن للعربية لا يعود إلى غلبة مفردات الجَمَل فيها على مفردات السفينة. بل تخلّفها عائداً حصراً إلى أنها ما اقتدرت بعد، نتيجة لتخلف الثقافة العربية الحديثة نفسها، على استيعاب جميع مفردات الحضارة والتكنولوجيا. فالعرب المحدثون ما استطاعوا بعد أن يسمّوا الأشياء بالدقّة والتفصيل اللذين سمّاها بهما القدامى. ولو أننا سمينا أجزاء السيارة والطائرة والتلفاز والحاسوب على نحو ما سمى به القدامى أعضاء البعير وأقسام السفينة وأجزاء المحراث، لما بقيت ''قطع غيار'' المستحدثات التكنولوجية بلا تسمية في العربية تبعة تخلفنا، في حين أنّنا نحمل تخلّفنا تبعة تخلف العربية. وعلى حين تقوم كلّ دعواه في بدوية العربية على إنكار وجود معجم كـ المخصص أو على الجهل بوجوده، فإنّ مردّ الأمر عندنا إلى تقصير المحدثين في تزويد أنفسهم بمثل المخصص الذي تزود به القدامى. فعربيّتنا، على عكس عربيتهم، هي بلا جهاز. وليس فقرهم هو ما أفقرنا، بل فقرنا هو ما يجعلنا نتوهّم في مثل الفقر الذي يتقوّله عليهم ناقد العقل العربي. واللامعرفة التي يدلّل عليها صاحب نظرية ''الأعرابي صانع العالم العربي'' بصدد العربية وقواميسها هي أسطع دليل على الفقر الذي لا يزال يسم ثقافتنا الحديثة ويغلب على الشريحة الغالبة من الطبقة المثقفة العربية المعانية من تخلّف ثقافي ومن انقطاع مزدوج عن ثقافة ''التراث'' كما عن ثقافة ''العصر''. وهذا لا يعني بطبيعة الحال أنّ ''الطريقة التي جمعت وصنعت'' بها اللغة العربية ''من طرف الخليل وزملائه'' مثاليّة وغير قابلة للنقد، ولكن شرط النقد العلم. وبدونه ينحطّ إلى هجاء، أي إلى حكم قيمة لا يستند في حيثياته إلى شيء آخر غير الرغبة المسبقة في التجريح والتجريم. والنيّة الهجائية تحملها، في عنوانها بالذات، دعوى ''الأعرابي صانع العالم العربي''. فهي تريد أن تقرأ سلفاً لغة الحضارة الكبرى التي كانتها العربية على أنها لغة بداوة. ومنهجها في هذه القراءة هو بالضبط الامتناع عن القراءة. ففي الوقت الذي تمتنع فيه عن تقييم هذه اللغة كما داورها كبار ممثلي الثقافة العربية الإسلامية ''الحية'' من أمثال الجاحظ وابن سينا والتوحيدي، تمتنع أيضاً عن قراءتها حتى في قواميسها ''المحنطة''. وإزاء هذه اللاقراءة اضطررنا إلى أن نقدّم قراءة قد تبدو في نظر أهل العلم والاختصاص بدائية. وعذرنا أنّنا بصدد مشروع لنقد النقد، وهو ما قد يضطرنا أحياناً إلى أن نعاود درس القراءة بدءاً من الألفباء.

* * *

تثبيتاً لدعوى بدوية العربية يصوغ ناقد العقل العربي فرضية رديفة قد تكون هي الأغرب والأخطر بإطلاق.

فعنده أنّ ''علاقة جامعي اللغة وواضعي النحو مع النص القرآني'' كانت علاقة قطيعة. فقد انصرفوا ''عن القرآن إلى كلام الأعراب''. وقد يكون وراء هذا الانصراف ''تحرز ديني''، أو رغبة ''في إيجاد لغة ماورائية تكون إطاراً مرجعياً'' للنص القرآني هي ''لغة العصر الجاهلي التي كانت لا تزال متداولة لدى القبائل المنعزلة''. ولكن ''مهما يكن الدافع الذي جعلهم يسلكون هذا المسلك''، فإنّ ''انصراف جامعي اللغة وواضعي النحو عن اعتماد النص القرآني كمرجع أساسي ولجوءهم إلى الأعراب ''المتوحشين'' الموغلين في الفقر''، قد ترتبت عليه النتيجة التالية و'' هي أن اللغة العربية التي جمعوها من الأعراب جاءت فقيرة جداً بالمقارنة مع النص القرآني. ذلك أنه بينما تبنى النص القرآني كلمات غير عربية فعرّبها، اعتبرت اللغة المعجمية الفصحى هذه الكلمات من الدخيل فتعاملت معها بوصفها كذلك. إنّ اعتماد جامعي اللغة ''خشونة البداوة'' كمقياس جعل العربية تفقد كثيراً من الكلمات والمفاهيم الجديدة الواردة في القرآن والحديث، والتي كانت رائجة في مجتمع مكة والمدينة، خاصة الكلمات الحضارية، فكانت اللغة العربية، لغة المعاجم والنحو، أقل اتساعاً وأقل مرونة من لغة القرآن، وبالتالي أقل تحضراً منه. وهذا ما جعل القرآن يبقى دائماً أوسع وأخصب، وجعل اللغة العربية التي رسمها عصر التدوين تبقى عاجزة عن استيعابه كامل الاستيعاب... وما أصاب اللغة العربية من فقر حضاري بسبب انصراف اللغويين والنحاة عن النص القرآني عند جمعهم اللغة ووضع قواعدها سيتضاعف مرات ومرات بسبب انصرافهم كذلك عن الأخذ من المراكز الحضارية والقبائل المتحضرة نوعاً من التحضر كقبيلة قريش ذاتها... هذا الفقر الحضاري في اللغة العربية يقابله فيها غنى بدوي، يتمثل خاصة في كثرة المترادفات... مما جعل اللغة العربية تتوفر على ''فائض في الألفاظ بالنسبة للمعنى''، ولكن فقط بالنسبة لعالم دون عالم، عالم البدو دون عالم الحضر. والنتيجة هي أن اللغة العربية الفصحى، لغة المعاجم والآداب والشعر، وبكلمة واحدة لغة الثقافة، ظلت وما تزال تنقل إلى أهلها عالماً يزداد بعداً عن عالمهم، عالماً بدوياً يعيشونه في أذهانهم، بل في خيالهم ووجدانهم، عالم يتناقض مع العالم الحضاري ـ التكنولوجي الذي يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيداً. فهل نبالغ إذا جنحنا إلى القول بأنّ الأعرابي هو فعلاً صانع ''العالم'' العربي... وأنّ هذا العالم ناقص فقير ضحل جاف، حسي ـ طبيعي، لاتاريخي، يعكس ''ما قبل تاريخ'' العرب: العصر الجاهلي، عصر ما قبل ''الفتح'' وتأسيس الدولة'' [241].

إن هذه الأهجية للغة العربية يصدق عليها القول ـ الذي يقبسه الجابري في النص عن مؤلف تكوُّن الكتاب العربي ـ بأنها تنطوي على ''فائض في الألفاظ بالنسبة إلى المعنى'' وعلى ''فائض في المعاني بالنسبة إلى اللفظ'' [242]. فهي لا تدع لفظاً أو معنى مما يمكن أن يدلّ على ''البداوة'' إلا وتجنّده في الحصار ''الصحراوي'' الذي تضربه حول اللغة العربية المتهمة، مثنى وثلاث ورباع، بأنها ''لغة أعراب''، لغة محدود عالمها ''بحدود عالم أولئك الأعراب'' الذين جمعت منهم وحدهم ''دون غيرهم''.

ولكن بصرف النظر عن هذا الفيض من الألفاظ والمعاني الهجائية، فإنّ دعوى القطيعة ما بين اللغة العربية والقرآن ـ فضلاً عن الحديث ـ تبقى هي الأخطر لأنها تريد نفسها تأسيساً أو تظهيراً إبستمولوجياً لنية الهجاء المستبطنة. والحال أنّ القول بمثل هذه القطيعة، لا يمكن أن يصدر إلاّ عن باحث لم يفتح قط لسان العرب ولا أي معجم عربي قديم آخر. فخلافاً للدعوى الجابرية، فإنّ الواقعة القرآنية كانت في نقطة المركز من عملية جمع اللغة. ولولا خوف الإسفاف وتجاوز الحد الأدنى من أدب الجدل العلمي لتحدّينا صاحب دعوى القطيعة أن يأتي بكلمة واحدة من النص القرآني لم يتضمّنها لسان العرب. وبدون أن يكون هذا المعجم في نظرنا مثالياً ـ فقد رأينا مدى وهن بنيته

التجميعية ـ فإننا لا نستطيع إلاّ أن نلاحظ أن العبارة الأكثر تردداً في كلّ مادة من مواده اللغوية هي "قوله تعالى:" أو "في التنزيل:" أو "في التنزيل العزيز:". وقد كان يخجلنا أن نضرب أمثلة لولا أنّ صاحب دعوى القطيعة يقدّم لنا بنفسه الذريعة. فقد وجدناه يلاحظ "أنه بينما تبنّى النص القرآني كلمات غير عربية فعربها، اعتبرت اللغة المعجمية الفصحى هذه الكلمات من الدخيل فتعاملت معها بوصفها كذلك[243]... فكانت اللغة العربية، لغة المعاجم والنحو، أقل اتساعاً وأقل مرونة من لغة القرآن وبالتالي أقل تحضراً منه". وأوّل ما يسترعي الانتباه في هذا النص هو التوهيم النفسي على القارئ لانتزاع اقتناعه سلفاً من خلال الإيحاءات السالبة التي تحملها معها كلمة "الدخيل". والحال أنّ التعبير الذي درج اللغويون وعلماء العربية القدامى على استعماله ليس "الدخيل" بل "المعرب". وقد يكون أوّل من أرسى هذا التقليد من النحاة هو سيبويه الذي خصّه من كتابه بفصل على حدة تحت عنوان "هذا باب ما أعرب من الأعجمية" [244]. ثم إنّ شقاً بكامله من النظرية التفسيرية واللغوية السلفية قد رفض حتى مفهوم "التعريب". وقد يكون أوّل من أسس لهذا الموقف الرافض الشافعي. فقد ذهب إلى أنّ "جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب" [245]. وحجّته في ذلك أنّ القرآن نفسه عرَّف نفسه بنفسه بأنه قد أوحي به "قرآناً عربياً"، وبأنه قد أنزل بتمامه "بلسان عربي مبين" [246]. وممن تابع الشافعي في هذا الرأي من المفسرين واللغويين "ابن جرير]الطبري[وأبو عبيدة والقاضي أبو بكر]الباقلاني[وابن فارس" و" الأكثرون من الأئمة". وليس يهمّنا أن يكون هؤلاء النفاة لوقوع المعرب قد "شددوا النكير" على المثبتين لوقوعه مؤكّدين، على لسان أبي عبيدة، أنّ "من زعم أنّ في القرآن غير العربية فقد أعظم القول" [247]. وإنما الذي يهمّنا أنّ نفيهم للتعريب يعني نفياً لدعوى "الدخيل". فالقول بأنّ "ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب" [248] معناه أنّ ما من شيء من القرآن قابل لأن يستبعد بوصفه "دخيلاً". حتى "الحروف المقطعة" في مطالع السور، مثل "ألم، ألمر، حم، طس"، تجد مكاناً لها في لسان العرب، بل في الباب الأوّل منه على سبيل "التبرك بتفسير كلام الله تعالى الخاص به" كما يقول ابن منظور في مقدّمة معجمه. أما من قال بوقوع المعرب ـ ومنهم أبو حاتم الرازي وابن قتيبة والثعالبي والجواليقي والواسطي والسيوطي ـ فقد ذهبوا مذهبين: فالقرآن لا يخاطب أمة دون أمة، بل هو خطاب إلى كل الأمم، ومن ثم كان طبيعياً أن يحتوي على لغات العرب كما على لغات غيرهم من الفرس والروم والأحباش، إلخ. هذا من وجهة نظر فقهية وكلامية، أما من وجهة النظر اللغوية الصرفة، فإنّ وقوع بعض الألفاظ فيه بأحرف أعجمية الأصول لا ينفي عنه عروبته. فلغة العرب متسعة وقابلة للاستيعاب. وما وقع في القرآن من تلك الأحرف ما كان مستجداً، بل كان وقع من قبل للعرب، فعرّبته بألسنتها وحولته "عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها" فصار عربياً. وذلك هو مذهب الجواليقي في كتابه المشهور المعرب: "إنّ هذه الحروف بغير لسان العرب في الأصل... ثم لفظت به العرب بألسنتها فعربته، فصار عربياً بتعريبها إياه، فهي عربية في هذه الحال، أعجمية الأصل" [249].

وقد اختُلِف في عدد هذه الألفاظ المعربة في القرآن: مثل "سجيل والمشكاة واليم والطور وأباريق واستبرق، وغير ذلك". فالسبكي أحصى منها سبعة وعشرين لفظاً ونظمها شعراً، وزاد عليها ابن حجر أربعة وعشرين، وأتمّها السيوطي إلى أكثر من مئة لفظ. ومهما يكن أمر عددها ـ وهو بلا شك أكبر بكثير [250] ـ فقد حظيت جميعها بأوسع تغطية في كتب التفسير، كما في قواميس اللغة، ولم تتعامل معاملة "الدخيل"، ولم تفرض عليها ـ خلافاً لدعوى المقاطعة الجابرية ـ إقامة جبرية في أيّ "غيتو" معجمي. وحسبنا مثال واحد: كلمة "رباني" التي وردت في القرآن ثلاث مرّات في سورتي

المائدة وآل عمران (وقد وردت في هذه السورة مرة رابعة بدون الألف والنون: ربيون) والتي تصالح اللغويون العرب على أنها عبرانية أو سريانية. فقد جاء في لسان العرب: "الرِبيّ والرَبَّاني: الحبر، ورب العلم، وقيل الرباني: الذي يعبد الرب، زيدت الألف والنون للمبالغة في النسب. وقال سيبويه: زادوا ألفاً ونوناً في الرباني إذا أرادوا تخصيصاً بعلم الرب دون غيره، كأن معناه: صاحب علم بالرب دون غيره من العلوم... ابن الأعرابي: الرباني العالم المعلم، الذي يغذو الناس بصغار العلم قبل كبارها. وقال محمد بن علي بن الحنفية لمّا مات عبد الله بن عباس، رضي الله عنهما: اليوم مات رباني هذه الأمة. وروي عن علي، رضي الله عنه، أنّه قال: الناس ثلاثة: عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق. قال ابن الأثير: هو منسوب إلى الرب، بزيادة الألف والنون للمبالغة. قال وقيل: هو من الرب، بمعنى التربية، كانوا يربّون المتعلمين بصغار العلوم، قبل كبارها. والرباني: العالم الراسخ في العلم والدين، أو الذي يطلب بعلمه وجه اللهه وقيل: العالم، العامل، المعلم. وقيل الرباني: العالي الدرجة في العلم. قال أبو عبيد: سمعت رجلاً عالماً بالكتب يقول: الربانيون العلماء بالحلال والحرام، والأمر والنهي. قال: والأحبار أهل المعرفة بأنباء الأمم، وبما كان ويكون. قال أبوي عبيدة: وأحسب الكلمة ليست بعربية، إنما هي عبرانية أو سريانية؛ وذلك أنّ أبا عبيدة زعم أنّ العرب لا تعرف الربانيين؛ قال أبو عبيد: وإنما عرفها الفقهاء وأهل العلم... وروي عن زر بن أبي عبد الله في قوله تعالى: كونوا ربانيين، قال: حكماء علماء. غيره: الرباني المتأله، العارف بالله تعالى. وفي التنزيل: كونوا ربانيين" [251].

إنّ هذا النص الحاسم لا يثبت فقط بطلان دعوى القطيعة اللغوية والمعجمية مع النص القرآني، بل يقلبها أيضاً رأساً على عقب، ويقلب عليها أساسها الإبستمولوجي. فاللغة التي "جمعت وصنعت من طرف الخليل وزملائه" والتي يزعم الجابري أنها نصَّبت "الأعرابي بطلاً لعصر التدوين"، تنمّ، من خلال نص ابن منظور، على أن ما حدث في ذلك العصر لم يكن "تبدية"، أي إفقاراً بدوياً للغة، بل "تديينا" وإغناءً حضارياً لها. ولو أخضعنا النص لتحليل دلالي إحصائي، لوجدنا الكلمات التي تتردّد فيه، على قصره، هي التالية: العلم، العلوم، العالم، العلماء، المعلم، المتعلم، التربية، المعرفة، الدين، الكتب، المتأله، العارف، الحبر، الأحبار، الفقهاء، الحكماء. ونحن نكاد نقطع بيقين: إنّ النص غريب عن الأعرابي وعن عالمه اللغوي البدوي إلى درجة أنه لو قرأه لعسر عليه فهمه ولقال، بالإحالة إلى قولة الأعرابي المشهورة مخاطباً النحاة: "أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا".

ولولا خوف الإطالة لكنّا سقنا شواهد أخرى من لسان العرب ـ المتّهم بأنه معجم للبداوة ـ تبيح لنا أن نصف ما يصطنعه الجابري في دعواه عن القطيعة اللغوية والمعجمية مع النص القرآني بأنه أشبه ما يكون بقصّة توهميّة من أدب الخيال العلمي Science Fiction. وحسبنا أن نقول إن شواهد ابن منظور من القرآن تتراوح في كلّ مادة رئيسية من مواد معجمه ما بين خمس آيات وعشر، وقد تصل إلى عشرين كما في مادة "أَمَم". ولسنا ندّعي لأنفسنا جهداً إحصائياً، ولكنّنا نزعم ـ أو نكاد ـ أنّ القرآن قد أعيد نثره، بجميع آياته، في تلافيف لسان العرب. وإذا أخذنا في الاعتبار التكرار الذي أوقع فيه ابنَ منظور منهجُهُ التجميعي، فقد يكون مباحاً لنا أن نقول إن ذلك الملخّص الكبير الذي كانه ابن منظور قد نسخ القرآن مثنى وثلاث ورباع.

قد يقول قائل: إذا كانت دعوى القطيعة لا تصدق على اللغويين ومعاجمهم، فما يدرينا أنّها لا تصدق على النحويين وكتبهم؟ أفليس ناقد العقل العربي هو من يؤكّد جازماً أن "الانصراف عن النص القرآني" كان فعلاً مشتركاً للغويين والنحويين معاً، إذ "سلك النحاة نفس المسلك" في الاحتكام إلى

الأعراب "وحدهم دون غيرهم"، وإذ يصعب أصلاً "الفصل بين اللغوي والنحوي: فاللغوي كان نحوياً، والنحو كان لغوياً" [252]؟

هنا أيضاً لن نجد محيصاً من القول بأنّ الإبستمولوجيا الجابرية تثبت مرّة أخرى أنّها أدخل في باب التخييل منها في باب البحث العلمي. ولكن حتى لو سلّمنا بأن دعوى الجابري عن قطيعة النحاة مع النص القرآني هي ضرب من رواية، فإنّنا لن نفي بشرط السداد ما لم نضف حالاً أنّنا لسنا أمام رواية واقعية، وإنّما أمام رواية سريالية. وقد يتعيّن أن نضيف أنّنا لسنا هنا بصدد ما فوق الواقع، ولا ما دون الواقع، بل بصدد غير الواقع وعكس الواقع. فالنص القرآني هو المركز الذي كان عنه صدور النحو العربي وإليه وروده. ولولا مركزية النص القرآني لما أخذ النحو من البداية الأهمية التي أخذها الفقه والكلام كعلوم للدائرة الأولى، ثم المنطق والفلسفة والتاريخ كعلوم للدائرة الثانية. وقد يقال هنا إن النحو كان أيضاً أداة لتفسير الشعر، ولكن الشعر نفسه كان أداة لتفسير القرآن. وصحيح أنّ الأسطورة التأسيسية للنحو العربي تعطي الأولوية لمقاومة اللحن، ولكن مع اللحن المطلوب مقاومته كان في المقام الأول اللحن في القرآن[253]. وبقدر ما أن الظواهر التاريخية تتعيّن بحاجات فعليّة ولا تقبل بالتالي التفسير بالسلب المحض، فإننا نميل إلى الأخذ بصيغة أكثر إيجابية هي هذه التي يقترحها باحث مختصّ: "لقد فصّل كثير من الباحثين في تأريخ الدرس اللغوي عند العرب وبخاصة عند تعرضهم لتاريخ النحو، وهم يُرجعون نشأة هذا الدرس إلى انتشار "اللحن" نتيجة دخول شعوب غير عربية في الإسلام، أي إن "الدرس اللغوي" نشأ لحفظ القرآن الكريم من اللحن. وذلك صواب لا شك، لكنّه صواب غير كامل أو هو صواب لم يلتمس السبب الأهم في نشأة هذا الدرس وتطوّره. نعم؛ لقد كان حفظ القرآن من اللحن سبباً من الأسباب، لكنّه لم يكن السبب الأول ولم يكن الغاية من الدراسة، والسبب الحقيقي ـ فيما نعتقد ـ لنشأة علوم اللغة عند العرب إنما هو السعي لفهم النص القرآني باعتباره مناط الأحكام التي تنتظم الحياة" [254].

ولا شك في أنّ التعريف الذي ذاع للنحو أنه "العلم المستخرج من استقراء كلام العرب" [255]. ولا شكّ أيضاً في أن الغائية الاستعرابية لهذا العلم قد حدّدت من قبل ابن جني بأنّها "انتحاء سمت كلام العرب ليلحق من ليس من أهل العربية بأهلها من الفصاحة" [256]. ولكنّ "كلام العرب" ما طلب قط لذاته (على الأقل في الأطوار الأولى)، ولا يقدم لنا التاريخ أصلاً شاهداً واحداً على حبّ فطري للغة الفاتح من قبل شعوب البلدان المفتوحة. ولكن القرآن، الذي نزل بلسان العرب، هو ما أوجد تلك التبعية للغة العربية قبل أن تفرض نفسها لغة للحضارة المشتركة.

هذا القران ـ غير القابل للفصم ـ الذي عقدته العربية مع القرآن يجد تتويجه في قولة ابن فارس: ''أقول إن العلم بلغة العرب واجب على كلّ متعلق من العلم بالقرآن والسنّة والفتيا بسبب، حتى لا غنى بأحد منهم عنه. وذلك أن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله ـ ص ـ عربي. فمن أراد معرفة ما في كتاب الله ـ جل وعز ـ وما في سنة رسول الله ـ ص ـ من كل كلمة عربية أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللغة بدّاً. ولسنا نقول إن الذي يلزمه من ذلك الإحاطة بكلّ ما قالته العرب لأن ذلك غير مقدور عليه، ولا يكون إلاّ لنبي كما قلنا أولاً. بل الواجب علم أصول اللغة والسنن التي بأكثرها نزل القرآن وجاءت السنّة. فأما أنّ يكلف القارئ أو الفقيه أو المتحدث معرفة أوصاف الإبل وأسماء السباع ونعوت الأسلحة وما قالته العرب في الفلوات والفيافي وما جاء عنهم من شواذ الأبنية وغرائب التصريف فلا'' 257.

ومثل هذا التكريس يطالعنا أيضاً في قولة الثعالبي الذي كان وريثاً مباشراً لابن فارس: ''إن من أحب الله أحب رسوله المصطفى، ومن أحب الرسول أحب العرب، ومن أحب العرب أحب اللغة العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العرب والعجم، ومن أحب العربية عني بها وثابر عليها وصرف همّته إليها، ومن هداه الله للإسلام وشرح صدره للإيمان وآتاه حسن سريرة فيه اعتقد أن محمداً خير الرسل، والإسلام خير الملل، والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقّه في الدين وسبب إصلاح المعاش والمعاد، ثم هي لإحراز الفضائل والاحتواء على المروءة وسائر المناقب كالينبوع للماء، والزند للنار. ولو لم يكن في الإحاطة بخصائصها والوقوف على جاريها وتصاريفها والتبحر في إثبات النبوة الذي هو عمدة الإيمان، لكفى بها فضلاً يحسن أثره، ويطيب في الدارين ثمره'' 258.

وذلك هو أيضاً منحى حمزة الأصفهاني في كتابه مفردات القرآن: ''ألفاظ القرآن هي لب كلام العرب، وزبدته وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحِكمهم، وإليها مفزع حذّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وما عدا الألفاظ المتفرعات عنها والمنتقاة منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالنسبة إلى لبوب الحنطة'' 259.

وإنما في سياق هذا التكريس القرآني للغة العربية تأتي فرضية الجابري ''الغرائبية'' لتقول بمقاطعة النحويين، بعد اللغويين، للنص القرآني لأسباب لا تتصل حتى بـ ''التحرز الديني''، بل بهدف ''إيجاد لغة ماوراثية'' تحصِّن النص القرآني من خارجه، أو تحاصره بتعبير أدق، بـ ''لغة العصر الجاهلي التي كانت لا تزال متداولة لدى القبائل المنعزلة''.

والحال أن هذه ''المقاطعة'' تكذبها ـ وهذا أقل ما يمكن أن يقال ـ النظرية والممارسة النحوية على حد سواء.

النظرية النحوية أولاً: فقد تنبّه بعض النحاة إلى أنّ حد النحو بأنه ''استقراء كلام العرب'' يحمل على الالتباس، إذ إن القرآن، وإن نزل بلسان العرب، فهو ''كلام الله''. ولذلك استدرك ابن هبة الله الدينوري (ت 340 هـ)، صاحب ثمار الصناعة في النحو، فقال: ''النحو علم يستنبط بالقياس والاستقراء من كتاب الله تعالى وكلام فصحاء العرب'' 260.

وقد سعى ابن جنّي إلى تجاوز هذا الإشكال بحده النحو أنه ''علم منتزع من استقراء هذه اللغة''. ولكن هذا التعميم في التعريف لم يمنعه من التخصيص عند تحديده غاية النحو كـ ''علم كريم''، نصابه الذي جعل له أن يقوم ''خادماً للكتاب المنزل وكلام نبيّه المرسل، وعوناً على فهمهما'' 261.

وذلك هو أيضاً موقف أبي القاسم الزجاجي (ت 337 هـ) الذي حدد ''الفائدة في تعلم النحو'' فقال: ''الوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صواباً غير مبدّل ولا مغيّر، وتقويم كتاب الله عز وجل، الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد، ومعرفة أخبار النبي (ص) وإقامة معانيها على الحقيقة'' 262.
وفي الاقتراح عاد السيوطي بعد أربعة قرون، في محاولته استئناف التأسيس لعلم أصول النحو، يقول: ''أصول النحو علم يُبحث فيه عن أدلة النحو الإجمالية من حيث هي أدلته... وقولي ''من حيث أدلته'' بيان لجهة البحث عنها، أي البحث عن القرآن بأنّه حجة في النحو لأنه أفصح الكلام سواء كان متواتراً أم آحاداً، وعن السنّة كذلك بشرطها الآتي، وعن كلام من يوثق بعربيته كذلك، وعن اجتماع أهل البلدين (يقصد البصرة والكوفة) كذلك، أي أن كلاً مما ذكر يجوز الاحتجاج به دون غيره، وعن القياس وما يجوز من العلل فيه وما لا يجوز'' 263.
والممارسة النحوية بعدئذ: فما من كتاب في أصول النحو أو في تاريخه إلاّ ويفيدنا أنّ الاختلاف في قراءات القرآن، والاختلاف على هذا الاختلاف، كان مولِّداً رئيسياً من مولِّدات النحو. بل إنّ جميع النحاة الأوائل، الذين يشكلون ما سمّاه أحد الباحثين ''الحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي''، عنينا تلاميذ أبي الأسود الدؤلي: نصر بن عاصم وعبد الرحمن بن هرمز ويحيى بن يعمر وعنبسة الفيل وميمون الأقرن، ''كانوا من قراء الذكر الحكيم''. يقول في ذلك مؤرخ المدارس النحوية، وإن محاولاً التخفيف من الأهمية العلمية لظاهرة الطعن في القراءات التي رافقت مولّد النحو في البصرة أولاً، ثم في الكوفة: ''كان القرآن الكريم وقراءاته مدداً لا ينضب لقواعدهم، وتوقف نفر منهم إزاء أحرف قليلة في القراءات لا تكاد تتجاوز أصابع اليد الواحدة، وجدوها لا تطرد مع قواعدهم، بينما تطرد معها قراءات أخرى آثروها، وتوسع في وصف ذلك بعض المعاصرين، فقالوا إنهم يردّون بعض القراءات ويضعِّفونها، كأن ذلك كان ظاهرة عامة عند نحاة البصرة مع أنه لا يوجد في كتاب سيبويه نصوص صريحة مختلفة تشهد لهذه التهمة الكبيرة... وفي الحق إن بصريّي القرن الثالث هم الذين طعنوا في بعض القراءات، وهي أمثلة قليلة لا يصح أن تتخذ منها ظاهرة خاصة ولا عامة، وقد كانوا يصفونها بالشذوذ ويؤولونها ما وجدوا إلى التأويل سبيلاً'' 264.
والواقع أن النحو، كما تلاحظ مختصة لامعة في تاريخ اللغة العربية هي المستشرقة الرومانية المعاصرة ناديا أنغلسكو، ما كان له أن يرى النور إلاّ في حضارات قامت حول نصّ مقدّس أو شبه مقدّس، وابتداءً من اللحظة التي يحدث فيها تفارق بين لغة النص المتعالية واللغة المحكية. فهذا على سبيل المثال ما حدث في الهند التي كانت أوّل حضارة تنتج علماً للنحو في إطار مسعى اللاهوتيين والفيلولوجيين الهندوسيين إلى تثبيت لغة كتب الفيدا المقدسة. ''وهذا عينه ما حدث عندما دعت الحاجة إلى تثبيت الشكل المكتوب النهائي للقرآن، فبات واجباً أن يفهمه على وجهه الصحيح عرب الأمصار ـ الذين ابتعدت لغتهم عن العربية الخالصة، وأن يفسّر على وجهه الصحيح أيضاً لغير العرب ممن اعتنقوا الإسلام. لا مرية إذن في أنّ مختلف فروع علم اللغة وجدت نقطة انطلاقها في التفاسير القرآنية: فعلم الألفاظ اختص بدراسة معاني الكتاب المنظور إليه بعين التقديس؛ وعلم الأصوات وجد منبعه في الشروح حول اللفظ الصحيح للقرآن؛ وعلم النحو كان ضرورياً لقراءة صحيحة للمصحف ولفهم سديد لدلالة تراكيب الكلمات'' 265.
إذن فصلة عضوية ـ لا قطيعة ـ تربط بين الواقعة القرآنية ونشأة النحو العربي ثم تطوّره. فمنذ منتصف القرن الأول للهجرة، وعلى امتداد القرون المتتالية اللاحقة، احتل النص القرآني في الممارسة النحوية مكانة مركزية تتكافأ وتلك التي احتلها فيها الشعر الجاهلي والإسلامي و''كلام

العرب''. ولسنا نحتاج إلى أكثر من أن نفتح أي كتاب في النحو لنقع على أدلة عيانية وإحصائية قاطعة. لنأخذ على سبيل المثال كتاب المسائل العضديات لأبي علي الفارسي (ت 377 هـ). وهو، كما يدل عنوانه، كتاب وضعه مؤلّفه برسم عضد الدولة البويهي، وإن لم يكن أصاب شهرة كتلك التي أصابها كتاباه الإيضاح والتكملة اللذان ألّفهما برسمه أيضاً. وقد ضمّ الكتاب مئة وعشرين مسألة نحوية وصرفية، ''مئة وثماني عشرة مسألة هي مادة كتاب المسائل العضديات'' ومسألتان ختاميتان ''هما من إضافة الناسخ'' 266. والحال أنّ شواهد الفارسي من النص القرآني في مسائله المئة والثماني عشرة قد بلغت مئتين عداً. ما يعني أنّ أبا علي مثّل على كلّ مسألة نحوية أو صرفية ـ كمعدل وسطي ـ بنحو من آيتين.
وإذا جئنا الآن إلى كتاب أكثر شهرة بكثير، وهو خصائص ابن جني (ت 392 هـ) ـ الذي يستشهد به الجابري في ثلاثة مواضع ـ وجدنا شواهده من الآيات القرآنية ترتفع إلى ثلاثمئة وأربعين عداً.
ولكن الرقم القياسي يعود في هذا المقام إلى كتاب سيبويه الموصوف بـ ''قرآن النحو''. وسيبويه وكتابه هما من مراجع الجابري الرئيسية، بتصريحه على الأقل. ولكن رغم ما يفترضه هذا التصريح من معرفة بـ الكتاب، فإنّ الجابري يصوغ دعواه في قطيعة النحاة مع النص القرآني في معرض كلامه تحديداً عن ''الخليل وزملائه'' ـ وفي مقدمتهم تلميذه الكبير سيبويه. والحال أنّ شواهد هذا الأخير في الكتاب من الآيات القرآنية قد نافت على الأربعمئة والأربعين عداً. بل إنّ كتب تاريخ النحو تتعاور القصة التالية التي تروى عن أبي عثمان المازني، كبير تلاميذ سيبويه الذي ''قال اعتذاراً عن تعليم الذمي الكتاب في نظير أجر كبير: إن هذا كتاب يشتمل عن ثلثمائة وكذا آية من كتاب الله عز وجل، ولست أرى أن أمكّن منها ذمياً'' 267.
هذا كله إذا بقينا في إطار كتب النحو العامة. أما إذا يمّمنا شطر الكتب المتخصّصة في نحو القرآن، فإنّ الشواهد المرجعية للنحاة من الآيات القرآنية لا تعود قابلة للحصر. وحسبنا مثال واحد، فكتاب إعراب القرآن، المنسوب إلى الزجاج، يتضمّن في أبوابه التسعين، التي يقول مؤلّفه إنه أخرجها كلّها ''من التنزيل بعد فكر وتأمل وطول الإقامة على درسه'' 268، نحواً من ستة آلاف آية، أي عملياً جماع النص القرآني الذي اتفق الذين تنطّعوا لعدّ آيه على أنها ''ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك'' 269.
فهل نستطيع، إزاء هذه الشواهد وهذه البيّنات الإحصائية، إلاّ أن نكرّر القول بأنّ الدعوى الجابرية عن ''انصراف النحاة عن النص القرآني'' هي محض قصة مختلقة، لا سند لها في الواقع التاريخي الموضوعي، بل فقط في التهويم النفسي اللائب عن إخراج معقلن للرغبة اللاعقلانية في تجريم تلك الأم الشريرة التي هي اللغة العربية المسؤولة عن خصاء ذلك الأب المغلوب على أمره الذي هو العقل العربي؟

* * *

مع ذلك كلّه فإن ثمة قطيعة قد وقعت. ولكن كما وجدنا الجابري يخطئ أحياناً العصر ويخطئ الشخص، فإنّه في دعواه عن القطيعة يخطئ هذه المرة المرمى. فما قاطعه النحاة، ومن قبلهم اللغويون، ليس القرآن، بل الحديث. ولكنّ هذه القطيعة لا تمتّ بصلة إلى ''سيادة مطلقة'' للأعرابي، ولا إلى تصنيم من قبلهم للبداوة، بل مردّها إلى عجمة لسان من نقلوا الحديث، وإلى كونهم قد نقلوه بالمعنى لا باللفظ. واللغة ونحوها لا يؤخذان إلاّ من أهلها وبلفظها. وقد يكون خير من صاغ

الإشكالية وأسندها إلى حيثيّاتها السيوطي بتوسّط أبي حيان الأندلسي. قال في كتاب الاقتراح في الفصل الذي عقده تحت عنوان: "الاحتجاج بالحديث النبوي":

"وأما كلامه صلى الله عليه وسلم، فيستدل منه بما ثبت أنّه قاله على اللفظ المروي وذلك نادر جداً، إنما يوجد في الأحاديث القصار على قلة أيضاً، فإنّ غالب الأحاديث مرويّ بالمعنى، وقد تداولتها الأعاجم والمولدون قبل تدوينها، فرووها بما أدّت إليه عبارتهم، فزادوا، ونقصوا، وقدّموا وأخّروا، وأبدلوا ألفاظاً بألفاظ، ولهذا ترى الحديث الواحد في القصة الواحدة مروياً على أوجه شتى بعبارات مختلفة، ومن ثم أنكر على ابن مالك إثباته القواعد النحوية بالألفاظ الواردة في الحديث.

"قال أبو حيان في شرح التسهيل: قد أكثر هذا المصنّف من الاستدلال بما وقع في الأحاديث على إثبات القواعد الكلّية في لسان العرب، وما رأيت أحداً من المتقدمين والمتأخرين سلك هذه الطريقة غيره، على أنّ الواضعين الأوّلين لعلم النحو، المستقرئين للأحكام من لسان العرب، كأبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر والخليل وسيبويه[270] من أئمة البصريين، والكسائي والفرّاء وعلي بن مبارك الأحمر وهشام الضرير من أئمة الكوفيين لم يفعلوا ذلك، وتبعهم على هذا المسلك المتأخرون من الفريقين وغيرهم من نحاة الأقاليم كنحاة بغداد وأهل الأندلس. وقد جرى الكلام في ذلك مع بعض المتأخرين الأذكياء فقال: إنّما ترك العلماء ذلك لعدم وثوقهم أن ذلك لفظ الرسول ص. إذ لو وثقوا بذلك لجرى مجرى القرآن في إثبات القواعد الكلية، وإنما كان ذلك لأمرين: أحدهما: أنّ الرواة جوزوا النقل بالمعنى، فتجد قصة واحدة قد جرت في زمانه ص.، لم تنقل بتلك الألفاظ جميعها نحو ما روى من قوله "زوَّجتكها بما معك من القرآن، ملكتكها بما معك، خذها بما معك"، وغير ذلك من الألفاظ الواردة في هذه القصة، فنعلم يقيناً أنه ص. لم يلفظ بجميع هذه الألفاظ بل لا نجزم بأنه قال بعضها، إذ يحتمل أنه قال لفظاً مرادفاً لهذه الألفاظ غيرها فأتت الرواة بالمرادف ولم تأت بلفظه، إذ المعنى هو المطلوب، ولا سيما مع تقادم السماع، وعدم ضبطه بالكتابة، والاتكال على الحفظ؛ والضابط منهم من ضبط المعنى؛ وأما ضبط اللفظ فبعيد جداً لا سيما في الأحاديث الطوال. وقد قال سفيان الثوري: إن قلت لكم إني أحدثكم كما سمعت فلا تصدقوني؛ إنما هو المعنى، ومن نظر في الحديث أدنى نظر علم العلم اليقين أنهم إنما يروون بالمعنى.

"الأمر الثاني: أنه وقع اللحن كثيراً في ما روي من الحديث لأنّ كثيراً من الرواة كانوا غير عرب بالطبع، ولا يعلمون لسان العرب بصناعة النحو، فوقع اللحن في كلامهم وهم لا يعلمون ذلك، وقد وقع في كلاهم وروايتهم غير الفصيح من لسان العرب...

"قال أبو حيان: "وإنّما أمعنت الكلام في هذه المسألة لئلا يقول المبتدئ ما بال النحويين يستدلّون بقول العرب، وفيهم المسلم والكافر، ولا يستدلون بما روي في الحديث بنقل العُدول كالبخاري ومسلم وأضرابها؟ فمن طالع ما ذكرناه أدرك السبب الذي لأجله لم يستدل النحاة بالحديث" [271].

إنّ هذا النص، الذي يطبق على إشكاليّته بإحكام، لا يترك هامشاً إلا لملاحظتين مقتضبتين. فهو يؤسس، من جهة أولى، للقطيعة الحديثية، من زاوية الصلاحة لإثبات القواعد النحوية، بالتضاد مع الاتصالية القرآنية: فلو نقل الحديث بلفظ الرسول "لجرى مجرى القرآن في إثبات القواعد الكلية".

إذن فقد ثبت مرة أخرى الطابع الوهمي المطلق للدعوى الجابرية عن مقاطعة النحاة للنص القرآني. والقطيعة الحديثية التي يؤسس لها النص هي، من جهة ثانية، قطيعة نسبية، لا مطلقة. فالأحاديث القصار، على ندرتها، يستدل بها إذا ما ثبت أنها رويت باللفظ، وهذا أندر. ثم إن قانون القطيعة الحديثية وجد في الأحقاب المتأخرة من يخرقه صنيع ابن مالك الذي اعترض عليه المعترضون.

ولكن خلافاً لما يوحي به النص، فليس صاحب الألفية وحده من خرقه. فقد حذا حذوه ابن هشام، صاحب المغني، وآخرون.
ولكن حتى لو تركنا جانباً هؤلاء المتأخرين، الذين ما كان لهم أن يقاطعوا مدوّنة الحديث بعد أن انتهت إليهم جاهزة مستقرة، فسنلاحظ أن أحداً من النحاة الذين أخضعنا مؤلّفاتهم لتحليل إحصائي، لم يقاطع الحديث مقاطعة جذرية. فسيبويه نفسه، على تشدّده وتقدّم زمانه، استشهد في الكتاب بثمانية أحاديث. كما أنّ أبا علي الفارسي أورد في المسائل العضديات عشرة شواهد من الحديث والأثر. ويرتفع هذا الرقم لدى أبي الفتح في الخصائص إلى عشرين شاهداً.
بيد أنّ الانقلاب الكبير في الموقف من الاستدلال بالحديث لم يكن محلّه النحو، بل اللغة، وهذا على الرغم من أن اللغويين يزيدون، ولا يقلّون، عن النحويين نزوعاً إلى المحافظة. وشاهدنا الذي لا غناء عنه هو مرّة أخرى ابن منظور في لسان العرب. فقد وجدنا الجمّاعة الكبير يعلن بنفسه أنّ أحد المصادر الخمسة التي اعتمدها في تصنيف معجمه هو النهاية في غريب الحديث لابن الأثير الجزري. فقد كان لاحظ أنّ تهذيب الأزهري وصحاح الجوهري وأمالي ابن بري قد أفسحت حيّزاً واسعاً لـ ''آيات القرآن الكريم والكلام على معجزات الذكر الحكيم''، فشاء ''توشيحه بجليل الأخبار وجميل الآثار''، فوجد ضالّته لدى مصنّف غريب الحديث ابن الأثير الذي ''جاء في ذلك بالنهاية، وجاوز في الجودة حد الغاية''. والواقع أنّ كتاب النهاية في غريب الحديث لا يعدو هو نفسه أن يكون ثمرة كتب كثيرة قبله، كما أشار ابن الأثير في مقدّمته، ومنها بوجه خاص معجمان لألفاظ الحديث صنّف أولهما أبو عبيد الهروي وصنف ثانيهما، استكمالاً للأول، أبو موسى الأصفهاني. وعلى طريقة التوسع الدائري التي ميزت العمل العلمي في حضارة متحدة المركز مثل الحضارة العربية الإسلامية، ما زاد ابن الأثير إلاّ أن ''قام بالجمع بين معجمي الهروي والأصفهاني في معجم واحد خاص بألفاظ الحديث وحدها'' [272]. وبدوره ما زاد ابن منظور إلاّ أن قام بجمع الجمع، فاستعاد مادة نهاية ابن الأثير وأعاد نظمها، مع باقي المادة اللغوية المجموعة من كتب مجموعة، في ترتيب أبجدي يتقيّد بأواخر الحروف، لا بأوائلها على نحو ما كان صنع الهروي والأصفهاني وابن الأثير. ولكن ابن منظور، على نزعته الشديدة إلى المحافظة نظير سائر مجايليه في القرون المتأخرة ـ بل ربما بسبب نزعته المحافظة التي ما كانت تبيح له اتخاذ موقف نقدي أو تشكيكي من مدوّنة الحديث التي استقرّت في عصره ـ أتى فعلاً تجديدياً ''على غير مثال سبق''. فلأوّل مرّة أخرج ألفاظ الحديث من ''غيتو'' المعاجم المتخصّصة ليمنحها ''حق المواطنة'' والإقامة في صلب معجم لغوي عام. وهذا التجديد من قبله أحدث تحوّلاً دائماً في اللغة العربية المعجمية. فالحديث، الذي أخذ محلّه على سعة في لسان العرب، لم يعد مذاك فصاعداً، كمحض مادّة لغوية، مثيراً للشبهات: فقد توطّن وتعرّب، بعد أن كان حكمه من قبل كحكم المولّد: يُستشهد به في علم المعاني دون علم الألفاظ. وعلى هذا النحو أمسى ابن عباس وأبو ذر وعائشة وابن مسعود وعكرمة وعبادة والليث بن سعد وابن الأثير نفسه، يحتلّون أماكنهم جنباً إلى جنب مع الأزهري وابن دريد والجوهري وابن بري وابن سيده وغيرهم من حكّام اللغة. وما دمنا بصدد نقد للنقد، فلنحتكم مرّة أخرى ـ وأخيرة ـ إلى لسان العرب[273]، وليكن موضوع احتكامنا ـ بالمناسبة ـ مادة حَكَم. يقول ابن منظور:
''حكم: الله سبحانه وتعالى أحكم الحاكمين، وهو الحكيم له الحُكْم. قال الليث: الحَكَم الله تعالى. الأزهري: من صفات الله الحَكَم والحكيم والحاكم، ومعاني هذه الأسماء متقاربة، والله أعلم بما أراد بها، وعلينا الإيمان بأنها من أسمائه. ابن الأثير: في أسماء الله تعالى الحَكَم والحكيم، وهما بمعنى الحاكم، وهو القاضي... أو هو الذي يحكم الأشياء ويتقنها... وقيل: الحكيم ذو الحكمة، والحكمة

عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم... الجوهري: الحكم الحكمة من العلم، والحكيم العالم وصاحب الحكمة... والحكم: العلم والفقه. قال الله تعالى: وَآَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا، أي علماً وفقهاً، هذا ليحيى بن زكريا... وفي الحديث: إنّ من الشعر لحكماً، أي إن في الشعر كلاماً نافعاً يمنع من الجهل والسفه وينهي عنهما. قيل: أراد بها المواعظ والأمثال التي ينتفع الناس بها... ويروى: إن من الشعر لحكمة، وهو بمعنى الحكم. ومنه الحديث: الخلافة في قريش والحكم في الأنصار؛ خصهم بالحكم لأن أكثر فقهاء الصحابة فيهم... قال الليث: بلغني أنه نهى أن يسمى الرجل حكيماً. قال الأزهري: وقد سمى الناس حكيماً وحَكَماً. قال: وما لمت النهي عن التسمية بهما صحيحاً. ابن الأثير: وفي حديث ابن شريح أنه كان يكنى أبا الحَكَم، فقال النبي (ص): إن الله هو الحكم، وكناه بأبي شريح، وإنما كره له ذلك لئلا يشارك الله في صفته... وفي الحديث في صفة القرآن: وهو الذكر الحكيم، أي الحاكم لكم وعليكم، أو هو المحكم الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب... وفي حديث ابن عباس: قرأت المُحْكَم على عهد رسول الله، يريد المفصَّل من القرآن لأنه لم ينسخ منه شيء. وقيل: هو ما لم يكن متشابهاً لأنه أُحكم بيانه بنفسه ولم يفتقر إلى غيره... والحاكم: منفذ الحُكُم، والجمع حكام، وهو الحَكَم. وحاكَمَه إلى الحَكَم: دعاه. وفي الحديث: وبك حاكمت أي رفعت الحكم إليك ولا حكم إلا لك... والمحاكمة: المخاصمة إلى الحاكم... وحاكمنا فلاناً إلى الله أي دعوناه إلى حكم الله... والمحكَّم: الذي يحكَّم في نفسه. قال الجوهري: والخوارج يسمون المحكِّمة لإنكارهم أمر الحكمين وقولهم: لا حكم إلا لله. قال ابن سيده: وتحكيم الحرورية قولهم لا حكم إلا لله ولا حَكَم إلا الله... والحَكَمان: أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص. وفي الحديث: إنّ الجنة للمحكّمين، ويروى بفتح الكاف وكسرها، فالفتح هم الذين يقعون في يد العدو فيخيَّرون بين الشرك والقتل فيختارون القتل... وأما الكسر فهو المنصف من نفسه... وفي حديث ابن عباس... إلخ.»[274].

لقد كان يمكن لانصراف نحاة «عصر التدوين» ولغوييه عن لفظ الحديث أن يقدّم لناقد العقل العربي ـ من حيث لا يدري ـ منفساً لدعواه في «القطيعة». ولكنّ بادرة ابن منظور في لسان العرب سدّت حتى هذا المنفس. فقيود «عصر التدوين» ـ ما كان منها فعلياً وما كان منها متوهماً من قبل صاحب دعوى القطيعة سواء بسواء ـ تقصَّفت وتحلّلت ولم تصمد أمام واقع التطور الثقافي واللغوي. وبدلاً من أن تحكمه وتلجمه كما تفترض الدعوى الجابرية، طأطأت الرأس أمامه وانكبحت هي نفسها. ولكن المشكل ـ كما سنرى في فقرة تالية ـ أنّ ناقد العقل العربي، المتشبث باستيهام القطيعة، لن يكون أمامه بدّ، بدلاً من أن يعترف بهذا التطور، من أن يمارس إزاءه ضرباً من إنكار عصابي[275]. ولكن بما أن الغاية في حالي الاستيهام والإنكار معاً إثبات بدوية العربية، فلنستوف أولاً الكلام حول هذه النقطة.

* * *

تستند الدعوى الجابرية في بدوية العربية[276] إلى نصّين، أحدهما معلن والآخر مضمر. ولكن ما ذلك بالرجوع إلى النصين في مظانهما، بل بالاعتماد في الحالين معاً على وساطة غير مجهور بها لأحمد أمين في ضحى الإسلام. وهو أمر سينعكس لا محالة، كما سنرى، «خلخلة» في فهم النصين وسياقهما.

أما النص الأول فهو لابن جنّي في الخصائص. يقول الجابري: «لقد انطلقت عملية جمع اللغة وتقعيدها من الخوف عليها من الانحلال والذوبان بسبب تفشّي اللحن في مجتمع أصبح فيه العرب

أقلية ضئيلة. وبما أنّ سبب اللحن كان الاختلاط الواسع الذي عرفته الحواضر في العراق والشام، خاصة، بين العرب والموالي، فلقد كان «طبيعياً» أن تطلب اللغة «الصحيحة» من البادية وبكيفية خاصة من القبائل التي بقيت منعزلة وبقي رجالها الأعراب محتفّظين بفطرتهم وسليقتهم و«سلامة» نطقهم. يقول ابن جني في هذا الشأن: «إنّ علة ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخلل، ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم ولم يعترض شيء من الفساد للغتهم لوجب الأخذ عنهم كما يؤخذ عن أهل الوبر. وكذلك لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاص عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها وترك تلقي ما يرد عنها»[277].

وأما أن ناقد العقل العربي لم يرجع إلى النص في مصدره فيقوم عليه دليلان: شكلي ومضموني.

من حيث الشكل أولاً: فهو يحيل قارئه في الهامش إلى «الخصائص، ج 1، ص 405» بدون أن يذكر اسم المحقّق والناشر. والحال أنّ النص، بالإحالة إلى الطبعة التي يصرّح الجابري باعتمادها في بنية العقل العربي (وهي من «تحرير محمد علي النجار، ط 2، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1956»)، غير موجود في الجزء الأول، بل في الجزء الثاني، ولا في الصفحة 405، بل في الصفحة 5. وهذه «اللخبطة» لا تفسير لها إلا بالرجوع إلى أحمد أمين الذي أورد نص ابن جنّي في الصحفة 246 من الجزء الثاني من ضحى الإسلام محيلاً قارئه إلى «الخصائص، ج 1، ص 405» بدون أن يذكر هو الآخر اسم المحقّق والناشر. وهذا لا يعني أنّ مؤلف ضحى الإسلام قد غلط هو الآخر في مرجع شاهده. وكلّ ما هنالك أنّ مرجعه كان إلى طبعة مغايرة، هي تلك التي نشرتها دار الكتب المصرية عام 1913 والتي لم يصدر منها إلى يوم تحرير ضحى الإسلام، بل إلى يوم وفاة أحمد أمين عام 1954، سوى جزء واحد هو الجزء الأول. والحال أنّ نص الشاهد كان موجوداً فعلاً في هذا الجزء الأول. ولكن عندما كلّفت دار الكتب المصرية الشيخ محمد علي النجار، أستاذ اللغة العربية بجامعة الأزهر، بإعداد طبعة ثانية وكاملة لـ الخصائص، أعاد ترتيب فصول الكتاب، وأدرج نص الشاهد في مفتتح الجزء الثاني.

وثمة قرينة ثانية. فناقد العقل العربي، إذ نقل عن مؤلف ضحى الإسلام[278]، فقد نقل أيضاً عنه التصحيف الذي أصاب النص بقلمه أو بقلم محقّق طبعة 1913. وهكذا نقل الجابري «انتقاص» بدلاً من «انتقاض عادة الفصاحة»، وهو الصحيح الذي أثبته محمد علي النجار. كما أنّ الجابري أسقط من النص ثالث كلماته، وهي عين الكلمة التي أسقطها نص أحمد أمين، فقال «إن علة ذلك» بدلاً من أن يقول «إن علة امتناع ذلك»، مع أن إسقاط كلمة «امتناع» في نص الجابري كما في نص أحمد أمين يحدث خللاً ولغواً في المعنى، لأنّ قصد ابن جني أن يقول: «علة امتناع الأخذ عن أهل المدر» وليس كما يقوِّله النص المصحَّف: «إن علّة الأخذ عن أهل المدر ما عرض للغاتهم من الاختلال والفساد».

ولكن حتى لا يضيق القارئ ذرعاً بهذا التحقيق «البوليسي»، فلنبادر حالاً إلى القول بأنّ المسألة لا تتعلّق بشكل الحقيقة فقط، بل بمضمونها كذلك. فقد ساق الجابري نص ابن جني شاهداً على بدوية اللغة العربية التي تم جمعها بمقاطعة أهل المدر، مع أنّ سياق النص لدى صاحب الخصائص هو التوكيد على وجوب مقاطعة أهل الوبر أيضاً إذا ما أصاب لغة هؤلاء ما أصاب لغة أولئك من الفساد. وبالفعل، لو رجع ناقد العقل العربي إلى النص الأصلي بتمامه ـ لا مبتوراً كما أورده أحمد أمين ـ لكان تنبّه إلى أنّ ابن جني يحذِّر ـ ولا يدعو ـ من الأخذ عن أهل الوبر من معاصريه. وذلك هو المعنى الذي يتّضح حالاً وبداهة إذا ما أورد النص بتمامه: «وكذلك أيضاً لو فشا في أهل الوبر

ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاض عادة الفصحاة وانتشارها، لوجب رفض لغتها وترك تلقي ما يرد عنها. وعلى ذلك العملُ في وقتنا هذا، لأنا لا نكاد نرى بدوياً فصيحاً. وإن نحن آنسنا فصاحة في كلامه، لم نكد نعدم ما يفسد ذلك ويقدح فيه، وينال ويغض منه».
وبعد أن يعرض ابن جني مثالاً «تطبيقياً» مما جرى له مع أحد أدعياء «الفصاحة البدوية» يضيف قوله: «على أنّ هذا الرجل الذي أومأت إليه من أمثل من رأيناه ممن جاءنا مجيئه وتحلى عندنا حليته. فأمّا ما تحت ذلك من مرذول أقوال هذه الطوائف فأصغر حجماً وأنزل قدراً أن يحكى في جملة ما يُنثى[279]... فينبغي أن يُستوحش من الأخذ من كل أحد، إلاّ أن تقوى لغته وتشيع فصاحته... فإياك أن تخلد إلى كلّ ما تسمعه، بل تأمل حال مورده، وكيف موقعه من الفصاحة، فاحكم عليه وله»[280].
واضح إذاً أننا أبعد ما نكون عن عبادة للبداوة وللفصاحة البدوية. فالنص موظّف عند ابن جني لا لمصلحة الأعراب «بفطرتهم وسليقتهم وسلامة نطقهم»، بل ضد الطوائف المرذولة أقوالها منهم. وهو لا يتوخّى أن يقدّم أهل الوبر بإطلاق على أهل المدر في الفصاحة، بل أن يساويهم بهم في «انتقاضها». وبكلمة واحدة، إن النص نقض ـ لا تكريس كما قد يوحي السياق المبتور الذي يورده فيه الجابري ـ لسلطة البدوي المزعومة. فهو يفوض أسطورة قائمة، ولا يضيف إلى بنيانها لبنة. فهو إذاً من قبيل نزع الأسطرة Démythification.
أما النص المضمر، الذي يعتمد عليه الجابري في صياغة دعوى قطيعة حضرية مكافئة لدعوى القطيعة القرآنية، فهو للسيوطي على لسان الفارابي. وقد أورده في كتابه الاقتراح، وكرّره باختلاف قليل في كتابه المزهر. وقد أخذه عنه أحمد أمين في ضحى الإسلام، وتعاوره من بعده عدد لا يقع تحت حصر من الباحثين المحدثين في اللغة[281]. قال السيوطي في الفصل الذي عقده تحت عنوان "ما يحتج به من كلام العرب":
"وأما كلام العرب فيحتج منه بما ثبت عن الفصحاء الموثوق بعربيتهم. قال أبو نصر الفارابي في أوّل كتابه المسمى بـ الألفاظ والحروف: "كانت قريش أجود العرب انتقاءً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وإبانة عما في النفس، والذين عنهم نُقلت اللغة العربية وبهم اقتدي وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم: قيس وتميم وأسد، فإنّ هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اتكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم. وبالجملة فإنّه لم يؤخذ عن حضري قط، ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم التي تجاور سائر الأمم الذين حولهم. فإنه لم يؤخذ لا من لخم ولا من جذام فإنهم كانوا مجاورين لأهل مصر والقبط؛ ولا من قضاعة ولا من سان، ولا من إياد فإنهم كانوا مجاورين لأهل الشام، وأكثرهم نصارى يقرأون صلاتهم بغير العربية؛ ولا من تغلب ولا النمر فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونانية؛ ولا من بكر لأنهم كانوا مجاورين للنبط والفرس؛ ولا من عبد القيس لأنهم كانوا سكان البحرين مخالطين للهند والفرس؛ ولا من أزد عمان لمخالطتهم للهند والفرس، ولا من أهل اليمن أصلاً لمخالطتهم للهند والحبشة ولولادة الحبشة فيهم؛ ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة؛ ولا من حاضرة الحجاز لأن الذين نقلوا اللغة صادفوهم حين ابتدأوا ينقلون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم، وفسدت ألسنتهم. والذي نقل اللغة واللسان العربي عن هؤلاء وأثبتها في كتاب وصيّرها علماً وصناعة هم أهل الكوفة والبصرة فقط من بين أمصار العرب. وكانت صنائع هؤلاء التي بها يعيشون الرعاية والصيد واللصوصية وكانوا أقواهم نفوساً، وأقساهم قلوباً، وأشدهم توحشاً، وآمنهم جانباً، وأشدّهم حمية،

وأحبهم لأن يغلبوا ولا يغلبوا، وأعسرهم انقياداً للملوك، وأجفاهم أخلاقاً، وأقلهم احتمالاً للضيم والذلة''. انتهى[282].

إن هذا النص يرقى، من كثرة ما استشهد به، إلى أن يكون تأسيساً، مثله في ذلك من قبل مثل النص المؤسس لأسطورة ''عصر التدوين'' والمنقول بتحريف غير قليل عن الذهبي في تاريخ الخلفاء. ومع ذلك، ما دار في بال أحد ممن استدل به أن يخضعه لقراءة تفكيكية، أو حتى لقراءة مقارنة بالإحالة إلى نصّ الفارابي في كتاب الحروف. والحال أنّ السيوطي نفسه يعترف بأنه لم ينقل عن الفارابي مباشرة، بل عن أبي حيان الأندلسي الذي ''نقل ذلك في شرح التسهيل معترضاً به على ابن مالك حيث عني في كتبه بنقل لغة لخم وخزاعة وقضاعة وغيرهم، وقال: ليس ذلك من عادة أئمة هذا الشأن[283]. ويبدو أنه ما بين النقل والنقل عن النقل تضخّم النص وترهّل. فالفارابي لم يقل كلّ الذي قوَّله إيّاه الناقلان. وإنما أخذ هذان كما يبدو نظريته في وجوب إعطاء الأولوية في أخذ اللغة لسكان البراري على سكان المدن، ولسكان الأواسط على سكان الأطراف، وأخضعاها لإجرائيات تطبيقية، وارتأيا أنّ من حقهما أن يعزوا نتائج هذا التطبيق إليه. ومن هنا كان توسعهما في النص وفي تعداد أسماء القبائل التي لم يؤخذ عنها، بدون أن ينتبها إلى ما أوقعهما فيه هذا التطبيق الحرفيّ من تناقضات سيأتي بيانها. ولكن لندع الكلام أولاً لصاحب الكلام. يقول الفارابي:

''لما كان سكان البرية في بيوت الشعر أو الصوف والخيام والأحسية من كل أمة أجفى وأبعد من أن يتركوا ما قد تمكّن بالعادة فيهم وأحرى أن يحصّنوا نفوسهم عن تخيّل حروف سائر الأمم وألفاظهم وألسنتهم عن النطق بها وأحرى أن لا يخالطهم غيرهم من الأمم للتوحّش والجفاء الذي فيهم، وكان سكان المدن والقرى وبيوت المدر منهم أطبع وكانت نفوسهم أشد انقياداً لتفهّم ما لم يتعوّدوه ولتصوّره وتخيّله وألسنتهم للنطق بما لم يتعوّدوه، كان الأفضل أن تؤخذ لغات الأمة عن سكان البراري منهم متى كانت الأمم فيهم هاتان الطائفتان. ويُتحرّى منهم من كان في أوسط بلادهم. فإن]مَن[كان في الأطراف منهم أحرى أن يخالطوا مجاوريهم من الأمم فتختلط لغاتهم بلغات أولئك... فتكون ألفاظهم عسيرة قبيحة وتوجد فيها لكنه]و[عجمة مأخوذة من لغات أولئك... فلذلك ليس ينبغي أن تؤخذ عنهم اللغة. ومَن لم يكن فيهم سكان البراري أُخذت عن أوسطهم مسكناً.

''وأنت تتبيّن ذلك متى تأمّلت أمر العرب في هذه الأشياء. فإن فيهم سكان البراري وفيهم سكان الأمصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مائتين[284]. وكان الذي تولّى ذلك من بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق. فتعلموا لغتهم والفصيح منها من سكان البراري منهم دون أهل الحضر، ثم من سكان البراري مَن كان في أوسط بلادهم ومن أشدهم توحّشاً وجفاءً وأبعدهم إذعاناً وانقياداً، وهم قيس وتميم وأسد وطيّ ثم هُذيل، فإن هؤلاء هم معظم من نُقل عنه لسان العرب. والباقون فلم يؤخذ عنهم شيء، لأنهم كانوا في أطراف بلادهم مخالطين لغيرهم من الأمم مطبوعين على سرعة انقياد ألسنتهم لألفاظ سائر الأمم المطيفة بهم من الحبشة والهند والفرس والسريانيين وأهل الشام وأهل مصر'' [285].

إن القاسم المشترك بين النصين هو مسعاهما إلى تأسيس أسطورة طهارة أو براءة لغوية أولى. فجنّة العربية، السابقة على ''السقوط''، تقع في القلب النقي للصحراء، مصونة من كل الجهات مثل المحارة في صدفتها عن تلوث الأطراف واختلاطها. ولكننا بدلاً من أن نصدّق هذه الأسطورة ونروِّج لها ونرفعها إبستمولوجياً إلى مقام الدليل التاريخي على صحة دعوى بدوية اللغة العربية التي تباطنها نية هجائية، فإننا نأخذ على عاتقنا أن نقرأها في وظيفتها أولاً، ثم في تناقضاتها التي تشفّ عن أنها منسوجة من مادة الوهم لا من مادة الواقع التاريخي.

أما وظيفيّاً فإن الأسطورة لا تخفي غايتها: إيجاد لغة معيارية، وبالتالي ما قبلية Protolangue - وليس مابعدية (أو ماورائية كما تقول الترجمة الجابرية المغلوطة لكلمة Métalangue - تؤدي، بالنسبة إلى النص القرآني، دور اللغة النموذجية، أو المثالية بتعبير أدقّ.
وأما من حيث التناقضات، فإنّ نص الناقل أحفل بها من نص المنقول عنه. فصاحب كتاب الحروف ما زاد على أن حصر أهل الفصاحة الذين أخذت عنهم العربية بقبائل أربع أو خمس'' قيس وتميم وأسد وطي، ثم هذيل. وهي بالفعل القبائل التي توطّنت في الأواسط ما بين الحجاز ونجد خلا هذيل التي يمّمت جنوباً. وبالمقابل فإنّ صاحب الاقتراح قد تنطع لتعداد أسماء القبائل التي لم يؤخذ عنها مثل لخم وجذام وقضاعة وغسان وإياد وتغلب والنمر وبكر وعبد القيس والأزد وحنيفة وثقيف. فضلاً عن أنه استبعد مدناً ومناطق جغرافية بكاملها، ومنها الطائف وحاضرة الحجاز والبحرين وعمان واليمن واليمامة. وما كفاه أن استبعد بالاسم كل من خالط أهل الحضر، بل أكّد جزاماً أنه ''لم يؤخذ عن حضري قط''.
ومن الممكن أن نوزع ضروب التناقضات والمغالطات في نص السيوطي إلى أربعة:
التناقض الأول: لو صحّ أن اللغة لم تؤخذ إلا عن ''طي وتميم وأسد''، لكانت العربية لغات قبائل ولهجات قبائل، ولما كانت هي تلك اللغة المشتركة التي نظم بها الجاهليون أشعارهم المخاطبة لجماع قبائل العرب، لا لقبيلة بعينها، والتي هي عينها اللغة التي نزل بها القرآن الذي كان بدوره خطاباً إلى كلّ العرب، مفهوماً من قبل كل العرب[286]. والواقع أنّ الأسطورة اللغوية في الثقافة العربية الإسلامية قامت، بحافز من الورع المرتبط بالواقعة القرآنية، على عقيدة إيمان غير مطابقة للواقع التاريخي: فقد تصوّر اللغويون والنحويون - وحتى المتفلسفون الذين كتبوا في أصل اللغة نظير الفارابي - أن العزلة هي عامل طهر اللغة وضمانة صفائها، وما أدركوا قط أن العزلة تنتج لهجة لا لغة. فالاختلاط، لا الانعزال، هو قانون تكوّن اللغة المشتركة. ونحن نعتقد أن موطن اللغة العربية المشتركة، أي لغة الشعر الجاهلي والقرآن معاً، كان أسواق العرب ومحطات قوافلهم وكعبات حجيجهم، لا مواطن القبائل المفردة المنعزلة[287].
التناقض الثاني: إن الاعتقاد بأنّ اللغة لم تؤخذ إلا عن ''طي وتميم وأسد'' ينقضه نقضاً عنيفاً واقع المعاجم العربية القديمة التي تشير على العكس إلى مروحة لغوية ولهجوية تغطي عموم شبه الجزيرة العربية وعموم قبائلها سواء أكانوا من أهل المدر أم من أهل الوبر. وبالرجوع إلى لسان العرب يمكننا أن نحصي - على سبيل التمثيل لا الحصر - التعابير التالية التي تنمّ عن سعة نطاق الأخذ، والتي تتردّد في شتى المواد اللغوية بإيقاع تقاس وحداته أحياناً، لا بالآحاد والعشرات، بل بالمئات: ''في لغة أهل مكة'' و''لغة أهل المدينة'' و''لغة أهل الطائف'' و''لغة أهل الحجاز'' و''لغة الحجازيين'' و''لغة أهل اليمن'' و''لغة أهل البحرين'' و''لغة أهل اليمامة'' و''لغة أهل الجزيرة'' و''لغة حضرموت'' و''لغة أهل هجر'' و''لغة بني سليم'' و''لغة بني عقيل'' و''لغة بني حنيفة'' و''لغة كنانة'' و''لغة الأزد'' و''لغة هذيل'' و''لغة الأنصار'' و''لغة قريش'' و''لغة بكر بن وائل'' و''لغة حمير'' و''لغة عبد القيس'' و''لغة بني عامر'' و''لغة بني سعيد'' و''لغة بني حنيفة'' و''لغة الكلابيين''، ''لغة بلحرث بن كعب''، ''لغة ربيعة''، إلخ. وقد يتعدى الأمر أحياناً إلى لغات الأمصار والمستعربين، ومن هذا القبيل: ''لغة أهل مصر''، ''لغة همدان''، ''لغة العجم''، ''لغة أهل الغور''، ''كلام أهل الشام''، ''كلام أهل السواد''، إلخ. وكثيراً أيضاً ما يجري تحديد أصول الألفاظ بأنها ''نجدية'' أو ''ثقيفية'' أو ''طائفية'' أو ''أنصارية'' أو ''خيبرية'' أو ''عمانية'' أو ''يمامية'' أو ''كتانية'' أو ''عنبرية'' أو ''سُلَّمية'' أو ''أزدية'' أو ''هذلية''، بل ''شامية'' أو

"عراقية" أو "نجرانية" أو "حميرية" أو "حبشية" أو "نبطية" أو حتى "سوادية". بل لا يندر في بعض المواضع أن ترد تعابير ترادفية تبعاً للأمصار فيقول: "قال ابن بري: المخاليف لأهل اليمن كالأجناد لأهل الشام، والكور لأهل العراق، والرساتيق لأهل الجبال، والطساسيج لأهل الأهواز".

التناقض الثالث: لو صح أنه "لم يؤخذ عن حضري قط"، ولو صح على الأخص أن قانون الاستبعاد سرى على "حاضرة الحجاز" سريانه على بني تغلب أو بني حنيفة أو بني ثقيف، لانهارت واحدة من أخطر الدعاوى اللاهوتية في الإسلام: فصاحة قريش التي بلسانها نزل القرآن بموجب عقيدة الإعجاز بالذات. والعجيب أنّ كلاً من الفارابي والسيوطي الذي ينقل عنه كان يقرّ بأن "قريش أجود العرب انتقاءً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إبانة عما في النفس". فكيف تستبعد قريش ـ وسائر حاضرة الحجاز ـ من موارد استقاء اللغة وهي التي أجمع المجمعون على أنها ـ حسب تعبير ابن فارس في الصاحبي ـ "أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة"، فضلاً عن دعوى الاصطفاء الإلهي للسانها ليكون لسان التنزيل؟ فإن تكن قريش هي معيار اللغة، فكيف تبنى لغة معيارية أو يعاد بناؤها بلا قريش؟ وإذا كان "الاحتجاج بلغاتهم]العرب[في الصحة والفساد عن أهل الصناعة العربية" هو "على نسبة]قربهم أو[بعدهم من قريش"، كما يقول ابن خلدون، فكيف لا يحتج بلغة من يقوم لهم، في موقعهم المتحرّك من الفصاحة، مقام "الإطار المرجعي"؟ إنّ هذا التناقض المباطن لنظرية العزلة، وما تتأدّى إليه من استبعاد للقرشيين ولسائر حضريي الحجاز بحجة أنهم "خالطوا غيرهم من الأمم"، يجد حلّه مع ذلك على صعيد الممارسة[288]. فخلافاً لدعوى القطيعة الحضرية والامتناع عن الأخذ عن أهل المدر، وتحديداً منهم "حاضرة الحجاز" كما في نص السيوطي، فإنّ كتب اللغة والنحو تفسح أوسع متن "للغة أهل مكة" و"لغة أهل المدينة" و"لغة أهل الحجاز" و"الحجازيين" عموماً. وقد وجدنا نماذج من ذلك لدى ابن منظور المتّهم من قبل ناقد العقل العربي بمقاطعة "المجتمع المكي والمديني". ولكنّ القول الفصل يعود في هذا المجال إلى صاحب قرآن النحو. فهو يستشهد بلغة "أهل الحجاز" عموماً ـ حسبما أحصينا ـ 57 مرة. وإذا أضفنا إلى ذلك عدد المرات التي يستشهد فيها بلغة كل من "أهل مكة" و"أهل المدينة" على حدة، يصير المجموع 72. وهذا الرقم أعلى من ذاك الذي تحظى به لغة تميم: 66 مرة؛ ومتفوّق بعدة أضعاف على ذاك الذي يعود إلى كل من قيس (16)، وأسد (16)، وطيء (5). أي إن حصّة الحجازيين من الشواهد في كتاب سيبويه تكاد تعادل وحدها مجموع حصص القبائل الأربع (83) التي يتفق النصان على حصر الاحتجاج بها.

التناقض الرابع والأخير: وهو في الواقع أقرب إلى أن يكون التباساً منه تناقضاً. بيد أنه التباس عظيم، وقد أحدث بلبلة خطيرة في التصور الشائع لدى المحدثين عن عملية إعادة بناء اللغة العربية في "عصر التدوين"، وهي البلبلة التي أدركت ذروتها ـ كما يبدو ـ لدى ناقد العقل العربي في مسعاه إلى تنصيب الأعرابي بطلاً لذلك العصر، وبالتالي إثبات ـ وتثبيت ـ الطابع البدوي العضال للغة العربية.

ومرجع الالتباس الذي نحن بصدده هو إلى العنوان الذي يضع نصّ السيوطي نفسه تحته: "ما يحتج به من كلام العرب". فأكثر الذين احتجوا بهذا النص صراحة أو ضمناً قد غاب عنهم ـ كما يظهر ـ أن يتوقّفوا عند فحوى عبارة "كلام العرب". فناقد العقل العربي يقيم معادلة مساواة بين "كلام العرب" = "كلام الأعراب" ويؤكد بثقة لامتناهية أنّ اللغة العربية ما جمعت إلاّ "من الأعراب البدو ومنهم وحدهم"[289]. والحال أنّ ما عناه السيوطي ـ بصرف النظر عن مسألة المعادلة اللامشروعة بين "العرب" و"الأعراب" ـ ليس لغة العرب، بل حصراً كلامهم، أي منطوقهم

الشفهي في حياتهم اليومية المتداولة، مما لا يدخل في باب النثر ولا في باب الشعر اللذين ينفتحان بالأحرى على الحياة الثقافية المتعالية[290]. والدليل أنّ السيوطي نفسه، بعد الفقرة التي يبدؤها بالقول: "وأما كلام العرب فيحتجّ منه بما ثبت عن الفصحاء الموثوق بعربيتهم"، يضيف الفقرة التالية: "ثم الاعتماد على ما رواه الثقات عنهم بالأسانيد المعتبرة من نثرهم ونظمهم، وقد دُوِّنت دواوين عن العرب العرباء كثيرة مشهورة كديوان امرئ القيس والطرماح وزهير وجرير والفرزدق وغيرهم" [291].

العربية لم تجمع إذن من كلام العرب وحده، بل كذلك، وربما في المقام الأول، من شعر العرب، جاهليين وإسلاميين، فضلاً عن القرآن نفسه ـ بل حتى الحديث في زمن لاحق. وناقد العقل العربي، الذي يحسب شعر العرب من كلام العرب، لا ينكر مرجعيّة الشعر هذه إنكاره للمرجعية القرآنية في جمع اللغة وإعادة بنائها، ولكنه يمارس هذا الإنكار من باب آخر: فعنده أنّ الجاهلية صحراء وبداوة، وأنّ الشعر الجاهلي شعر أهل وبر، وأن لغة الشعر الجاهلي "لغة أعراب" و"لغة قبائل معزولة". ومن ثم فإنّ "بدوية العربية" تتأكد، ولا تنتفي، بالإحالة إلى المرجعية الشعرية الجاهلية[292]. وإزاء فظاظة هذه الأطروحة، فإنّنا لا نملك إلاّ أن نلحظ ـ وإن بدورنا بقدر من الفظاظة ـ أن معرفة ناقد العقل العربي بالشعر الجاهلي تماثل كما يبدو معرفته بالمعاجم العربية وبكتب النحو القديمة، أي هي شبه لامعرفة. وإلاّ فكيف يغيب عنه أنّ أحداً من كبار شعراء الجاهلية ما كان "أعرابياً"، وأنه إن وجد شعراء أعراب بين الشعراء الجاهليين فهم في الغالب من صغار الشعراء ومغموريهم، لا من كبارهم ومشهوريهم من أصحاب المعلّقات والمطولات؟ بل نحن نذهب إلى أبعد من ذلك: فعندنا أن الشعر الجاهلي المرتبط بكعبات العرب[293]، وبأسواق العرب[294]، وعلى الأخص ببلاطات العرب كما سنرى توّاً، هو محض ظاهرة حضرية. وما كان بدوياً منه فقد ميّزه العرب أنفسهم بأن سمّوه رجزاً. ومهما بدت المفارقة كبيرة وغير مألوفة، فإنّ الشعر الجاهلي قد أصاب أكبر تطوّره، كما يبدو، في بلاطات الملوك: ملوك كندة وغسان، وعلى الأخصّ ملوك الحيرة اللخميين. فالشعراء الجاهليون يقسمون إلى ثلاث طبقات: الشعراء الفرسان والشعراء الصعاليك والشعراء البلاطيين. وهذه الطبقة البلاطية تكاد تكون موقوفة على المشاهير وتضمّ خمسة من أصحاب المعلّقات السبعة. فعلاوة على امرئ القيس الذي كان هو نفسه "ملكاً" او ابن ملك، هناك النابغة الذبياني الذي كانت له منزلة كبيرة عند قابوس ملك الحيرة، وعمرو بن كلثوم، الغلبي النصراني وقاتل ملك الحيرة عمرو بن الهند (؟)، وطرفة بن العبد الذي اتصل بهذا الملك الأخير قبل أن يغضب عليه فيأمر بقتله (؟)، والحارث بن حلزة، خصم عمرو بن كلثوم في بلاط ملك الحيرة. وبالإضافة إلى هؤلاء كان هنالك الأعشى الكبير الذي كان يتنقل "بين البلاد المجاورة لفارس مادحاً الملوك"، والنابغة الجعدي الذي أقام في بلاط لخميي الحيرة قبل أن يعتنق الإسلام، والمتلمّس (جرير بن عبد المسيح الضبعي) خال طرفة بن العبد ورفيقه إلى بلاط عمرو بن الهند، والمثقب العبدي الذي عاش في العراق ومدح عمرو بن الهند والنعمان بن المنذر، وعلقمة الفحل التميمي الذي اتصل بمناذرة الحيرة ومدح كذلك الحارث الغساني، وأخيراً عدي بن زيد العبادي، وهو من متنصّري التميميين وقد نشأ في الحيرة وتولّى الكتابة في ديوان ملك الفرس هرمز الرابع، وقتل بأمر من النعمان الثالث. وإلى هؤلاء جميعاً ينبغي أن نضيف السموأل بن عادياء اليهودي الذي كان هو نفسه صاحب بلاط وحصن يعرف بالأبلق.

إن هؤلاء الشعراء، الذين كانوا يمثلون أعلى الثقافة تطوراً في عصرهم وبيئتهم، هم الذين يصرّ ناقد العقل العربي على دمغهم بأنهم "أعراب" و"أهل وبر" ليس لهم من الحضارة حظ سوى "خشونة

البداوة''. ولكن على فرض أننا صدّقناه، فما قوله في هذه الحال بالشعراء الإسلاميين الذين يبدو وكأنه يجهل، أو يتجاهل، أنهم احتلوا مع الجاهليين مكانة الصدارة في ''عصر الاحتجاج''؟ فهل كانوا هم أيضاً ''بدواً'' و''أعراباً'' يحملون في جلودهم بالذات علامة ''فقرهم الحضاري''؟
إن نظرية ''بدوية اللغة العربية'' لا تصحّ إلا إذا صحّ أولاً أن جميع الجاهليين بدو، وإلاّ إذا صح ثانياً أن العربية لم تجمع إلاّ من الجاهليين حصراً، لا من الإسلاميين أيضاً. ولئن تكن قائمتنا عن البلاطيّين من شعراء الجاهلية كافية لدحض الشق الأول من الفرضية الجابرية[295]، فإنّ الرجوع إلى شواهد أيّ كتاب من كتب التراث في اللغة أو النحو يكفي لدحض الشق الثاني. وحتى لا نطيل على القارئ أكثر مما أطلنا، فحسبنا أن نحيله لمرة أخيرة على سيبويه وكتابه. فشواهده من أشعار الإسلاميين تعادل في العدد ـ إن لم ترجح ـ شواهده من أشعار الجاهليين. فأكثر من يستشهد به من الجاهليين الأعشى (35 مرة)، ويليه النابغة الجعدي (22)، والنابغة الذبياني (21)، وامرؤ القيس (17)، ولبيد (15). وبالمقابل، فإنّ رأس قائمة الإسلاميين يحتلّها الفرزدق (52)، ويليه جرير (42)، وذو الرمة (31)، والعجاج (30)، والأخطل (17).
وما دمنا بصدد الاستشهاد وعصر الاحتجاج، فإننا لا نستطيع أن نختم هذه الفقرة عن بدوية اللغة العربية وبداوة مصادرها بدون أن نتوقّف عند نقطة أخيرة. فناقد العقل العربي يردّد، نقلاً عن محمد عيد ـ صاحب الدراسات اللغوية والأستاذ في كلية دار العلوم بالقاهرة ـ أنّ اللغويين والنحاة القدامى ''أوجبوا وقف الاستشهاد في مسائل النحو والصرف في منتصف القرن الثاني للهجرة'' [296]. والحال أنّ هذا الشاهد يحتاج إلى تصحيح. فما يقوله الباحث المذكور هو أنه ''في حوالى منتصف القرن الثاني الهجري توقف الاستشهاد باللغة في الحضر'' [297]. فلو أن ناقد العقل العربي تنبّه إلى الكلمة الأخيرة، لتنبّه إلى أن اللغة أخذت لا من ''أهل الوبر'' وحدهم، بل كذلك ـ وعلى عكس مدعاه ـ من ''أهل الحضر''. أما هل توقف فعلاً الاستشهاد باللغة في الحضر في منتنصف القرن الثاني، فهذه مسألة أخرى. فقد كنا وجدنا ابن الأثير في القرن السادس، ومن قبله الهروي والأصفهاني، يعيد الاعتبار إلى لفظ الحديث، حتى وإن كانت نقلته من المستعربين أو المولدين كما سيقال لهم لاحقاً. كما وجدنا ابن سيده يستشهد أحياناً في مخصصه بلغات أهل الأمصار صنيعه بكلمة ''أنجر''، أي مرساة السفينة بلغة أهل العراق. وشبيه ذلك وجدنا عند ابن منظور حينما أورد في لسانه مفردات ''عامية'' من تلك التي يتداولها أهل الأمصار، فذكر ''القراميد'' وقال إنها ''في كلام أهل الشام آجر الحمامات''، و''القمح: لغة شامية''، و''القداح: الفصفصة الرطبة من علف الدواف، عراقية''، و''الصعتري: الشاطر، عراقية''، و''الطاؤوس: في كلام أهل الشام الجميل من الرجال''، و''البرطلة: المظلة الصيفية، نبطية''، و''الرساطون: أهل الشام يسمون الخمر الرساطون، وسائر العرب لا يعرفونه''، و''الأشول: الحبال، وهي لغة من لغات النبط''، و''التراجيل: الكرفس، سوادية''، و''الوهين: بلغة من يلي مصر من العرب الرجل يكون مع الأجير يحثه على العمل''، و''الوافه: قيِّم البيعة الذي يقوم على بيت النصارى الذي فيه صليبهم بلغة أهل الجزيرة''، و''الأواغي: مغاجر الماء في الديار والمزارع، وهو من كلام أهل السواد''. وقد يكون أوّل من أرسى هذا التقليد إمام ''البيانيين'' العرب الجاحظ الذي أورد في البيان والتبيين، وعلى الأخص في البخلاء الكثير من كلام العامة ومفرداتهم.
إذن فليس صحيحاً صحّة مطلقة حتى القول بأنه ''في منتصف القرن الثاني الهجري توقف الاستشهاد باللغة في الحضر''. فقد وجد بين اللغويين والبيانيين من يخرق هذا القيد من قيود ''عصر التدوين'' ليخضع، بالمقابل، لقانون التطوّر اللغوي. ولئن يكن هذا القيد قد خُرق حتى في مجال

اللغة، فكم كان حريّاً أن يخرق في مجال النثر والشعر، أي النتاج المكتوب وليس فقط المنطوق. وقد يكون أبرز من خرقه ابن جني، سيبويه القرن الرابع. فهو لا يكتفي بأن يستشهد، لفظاً ومعنى، بأشعار كبار شعراء القرنين الثالث والرابع من المولدين من ذوي الأصول العربية من أمثال أبي تمّام (الذي يلقبه بالطائي الكبير) والبحتري (الطائي الصغير) والمتنبّي. بل لا يتهيّب من الاستشهاد حتى بذوي الأصول الأعجمية منهم من أمثال ابن برد وأبو نؤاس وابن الرومي.
على أنه صوب واضعي معاجم المعاني ينبغي أن نتجه بأنظارنا لنقع على أمثلة بيّنة ومفصَّلة على مدى فاعلية قانون التطوّر اللغوي الذي لا يمكن أن تصمد أمامه أية قيود ولو كانت بصلابة أو بقداسة تلك التي وضعها ''الخليل وزملاؤه'' الذين تمت ترقيتهم، من أكثر من وجهة نظر، إلى مقام الآباء المؤسسين. وحسبنا هنا مثالان نقبسهما عن أبي حاتم الرازي (ت 322 هـ) مؤلف كتاب الزينة، وأبي هلال العسكري (ت 395 هـ) مؤلف كتاب الفروق في اللغة. فالرازي قد وضع ـ وهذا أقل ما يمكن قوله ـ معجماً إسلامياً للمفردات والمعاني، أي معجماً لا يحتوي بين دفّتيه سوى ألفاظ تلك ''اللغة المابعدية'' التي طرأت على اللسان العربي وهيمنت عليه طرداً مع توسع الدائرة الإسلامية انطلاقاً من مركزها القرآني، بعد أن كان النص القرآني نفسه قد نزّل وتثبَّت كتابة باللغة الماقبلية لعرب الجاهلية. ففي مقدمة كتابه المعجمي يقول أبو حاتم اللغوي298: ''هذا كتاب فيه معاني أسماء واشتقاقات ألفاظ وعبارات عن كلمات عربية، يحتاج الفقهاء إلى معرفتها، ولا يستغني الأدباء عنها... ألّفناه من ألفاظ العلماء وما جاء عن أهل المعرفة باللغة وأصحاب الحديث والمعاني، واحتججنا فيه بشعر الشعراء الذين يُحتجّ بشعرهم في غريب القرآن وغريب الحديث، وفيما يوجد له ذكر في الشريعة من الأسماء وما في الفرائض والسنن... وذكرنا معاني أسماء الله عز وجل وصفاته... ثم معاني أسماء جاءت في الشريعة، مثل الأمر والخلق والقدر والقضاء والدنيا والآخرة واللوح والقلم والعرش والكرسي والملائكة... والجن والأنس، ومعنى إبليس والشياطين، وما لها من الصفات مثل الرجيم والمارد واللعين... ومعنى الصراط والأعراف ومعنى البرزخ ومعنى الثواب والعقاب والإثم والوزر، ومعنى القيامة... ومعنى الروح والنفس والعقل والعلم والجهل والجاهلية والمعرفة والإنكار والأدب والحكمة والحكيم... ومعنى الإسلام والإيمان... ومعنى الدين والشريعة والمنهاج والملة... ومعاني ألقاب فرق الإسلام وأصحاب المذاهب والأهواء مثل الشيعة والمرجئة والرافضة والقدرية والمارقة... ومعنى النبي والمرسل والبشير والنذير والخليل والإمام والنقيب والحواري والصديق والفاروق والشهيد والمحدَّث والتوَّاب والأوّاب والأواه، ومعنى المهاجرين والأنصار والربانيين والأحبار والقسيسين والرهبان، ومعنى الولي والمولى والولاية والموالاة والآل وأهل البيت والعشرة... ومعنى الكتاب والقرآن والفرقان والوحي والتنزيل والقصص والمثاني وأم الكتاب... ومعنى السورة والآية والكلمة والحرف، ومعنى التوراة والإنجيل والزبور ومعنى الفريضة والسنة والبدعة والجماعة والتطوع والنافلة... ومعنى الطهارة والاغتسال الجنابة والوضوء والاستنجاء... ومعنى الاعتكاف والفطر والأضحى والعيد واشتقاق الزكاة والصدقة... ومعنى الموسم والقربان والهدى... إلخ'' 299.
وإذا كان صاحب كتاب الزينة يؤسس على هذا النحو لنوع من قطيعة دلالية في تفسير معاني ألفاظ اللغة، فإن صاحب كتاب الفروق في اللغة يؤسس لضرب من قطيعة منهجية في جمع ألفاظ اللغة عندما يصدِّر كتابه بالإعلان التالي:
''إني ما رأيت نوعاً من العلوم وفناً من الآداب إلاّ وقد صنّف فيه كتب تجمع أطرافه وتنظّم أصنافه إلا الكلام في الفرق بين معان تقاربت حتى أشكل الفرق بينها نحو العلم والمعرفة، والفطنة والذكاء،

والإرادة والمشيئة، والغضب والسخط، والخطأ والغلط، والكمال والتمام، والحسن والجمال، والفصل والفرق، والسبب والآلة، والعام والسنة، والزمان والمدة، وما شاكل ذلك فإني ما رأيت في الفرق بين هذه المعاني وأشباهها كتاباً يكفي الطالب ويقنع الراغب مع كثرة منافعه فيما يؤدي إلى المعرفة بوجوه الكلام والوقوف على حقائق معانيه والوصول إلى الغرض فيه فعملت كتابي هذا مشتملاً على ما تقع الكفاية به من غير إطالة ولا تقصير وجعلت كلامي فيه على ما يعرض منه في كتاب الله وما يجري في ألفاظ الفقهاء والمتكلمين وسائر محاورات الناس. وتركت الغريب الذي يقل تداوله ليكون الكتاب قصداً بين العالي والمنحط وخير الأمور أوسطها'' [300].

فالعسكري يضرب صفحاً عن كتب اللغة والغريب ليحصر مراجعه بـ ''كتاب الله وما يجري في ألفاظ الفقهاء والمتكلمين وسائر محاورات الناس''. وبمعنى آخر، إنه يعلن عن برنامج في التعامل مع اللغة من خلال حقلها التداولي الحي، لا من خلال الذخيرة المعجمية ''المحنطة''. وعلى هذا النحو يغدو من بعض مراجعه الشافعي والجبائيان وإبراهيم البلخي وابن الراوندي. ومن أمثلة ذلك قوله:

''(الفرق) بين القياس وبين الاجتهاد أن القياس حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لوجه من الشبه، وقال أبو هاشم رحمه الله حمل شيء على شيء وإجراء حكمه عليه... ولذلك لا يستعمل القياس في شيء من غير اعتبار له بغيره، وإنما يقال قست الشيء بالشيء، فلا يقال لمن شبّه شيئاً بشيء من غير أن يحمل أحدها على الآخر ويجري حكمه عليه قايس، ولو جاز ذلك لجاز أن يسمى الله تعالى قايساً لتشبيهه الكافر بالميت والمؤمن بالحي والكفر بالظلمة والإيمان بالنور. ومن قال القياس استخراج الحق من الباطل فقد أبعد لأنّ النصوص قد يستخرج بها ذلك ولا يسمى قياساً... والفقهاء يقولون هو حمل الفرع على الأصل لعلة الحكم. والاجتهاد موضوع في أصل اللغة لبذل المجهود، ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر لما بذل مجهوده فيه ولا يقال اجتهدت في حمل النواة، وهو عند المتكلمين ما يقتضي غلبة الظن في الأحكام التي كل مجتهد فيها مصيب، ولهذا يقولون قال أهل الاجتهاد كذا وقال أهل القياس كذا فيفرقون بينهما. فعلى هذا، الاجتهاد أعم من القياس لأنه يحتوي على القياس وغيره. وقال الفقهاء الاجتهاد بذل المجهود في تعرف حكم الحادثة من النص لا بظاهره ولا فحواه، ولذلك قال معاذ... وقال الشافعي...'' [301].

نحن بعيدون إذاً غاية البعد عن ''المرجعية الأعرابية'' الحصرية التي يبنيها ناقد العقل العربي من مادة الوهم ليبني عليها دعواه العصابية في ''بدوية اللغة العربية''. ولكن هل هذا معناه، في محصّلة الحساب، أننا ننكر ''الغنى البدوي'' للعربية؟ إن إنكاراً من هذا القبيل لن يكون أقل اتساماً بالطابع العصابي من الإثبات الاستيهامي. فالصحراء مقوِّم بنيوي للغة وللثقافة العربية. ولكنّ ''نقيض الصحراء'' ـ أي العالم الحضري ـ هو مقوِّم بنيوي آخر. إذ ليس من يقدِّر نعمة الحضارة كمن ابتلي بنقمة البداوة. ويكاد التوق إلى الماء (غيث السماء)، لا إلى الرمل (رمضاء الأرض)، أن يؤسّس كلّ الفلسفة المباطنة للغة العربية و''نظرة العرب إلى الكون'' التي استعادتها سورة الأنبياء: }وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ{. والإسلام نفسه لا يقبل على كل حال تفسيراً، من وجهة النظر التاريخية، إن لم يؤخذ في الاعتبار كونه استجابة حضرية، وبالتالي حضارية، لتحدّي الصحراء و»خشونة البداوة«. ورغم كلّ الدعاوى التي يطيب لها، لسبب أو لآخر، أن تتصوّر أو أن تصوّر الإسلام دين صحراء وبداوة، فإنما ما من دين عادى الأعراب، بما هم أعراب، كالإسلام. فسورة التوبة: }الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا{، أقسى على الأعراب من قسوتها على النصارى، بل أشدّ قسوة حتى من قسوة سورة النساء على اليهود، ممن نشبت بينهم وبين الرسول في طور الدعوة تناقضات ما أمكنت تسويتها إلاّ

بقوة السلاح. ولكننا، على عكس صنيع ناقد العقل العربي، لا نقيم بين «الغنى البدوي» و»الغنى الحضري» علاقة تمانع، ولا نخلص من «الغنى البدوي» خلوصاً آلياً طباقياً إلى «الفقر الحضري». بل نتصوّر، في سياق تكوين العربية وإعادة بنائها التاريخية، إمكانية تعايش، لا تنافٍ، بين «الغنى البدوي» و»الغنى الحضري». فالعلاقة بينهما عندنا ليست نفيّية: إما هذا وإما ذاك. فالعربية ليست غنية بـ «عالم دون عالم، عالم البدو دون عالم الحضر»[302]، بل هي غنية ـ في عملية انشراط تاريخي تكاد تكون فريدة في نوعها ـ بالعالمين معاً. أو فلنختصر فنقول: إنها لغة شاءت لها ظروف الجغرافية والتاريخ أن تكون غنية. أو فلنقل بتعبير أدق: إنها كانت لغة غنية. ولولا غناها لما كان أمكن تصوّر الواقعة القرآنية. فالإسلام دين تنزيل بقدر ما أنّ المسيحية دين تجسّد. أو فلنقل أيضاً إن الإسلام، لا المسيحية دين إنجيل يوحنا بالإحالة إلى ثقافة اللوغوس اليوناني، هو دين تجلي الكلمة. أو كما عرّف نفسه بنفسه دين إعجاز الكلمة. فلولا الحساسية البيانية التي شحذتها العربية ـ وفي المقام الأول شعراء العربية الجاهليون ـ لما أُخذ العرب بمعجزة التنزيل انئخاذ النصارى بمعجزات عيسى. والحال أنّ ما يريد ناقد العقل العربي تأسيسه بين عربية الجاهلية وعربية القرآن هو قطيعة جذرية متطرفة[303] إلى حدّ الإفصاح عن هذه الأمنية المذهلة من حيث انعدام الحس التاريخي: «لماذا لم يعتمد النحويون القرآن نفسه أساساً وحيداً لعملهم؟»[304]. فناقد العقل العربي يريد أن يلغي كلّ لغة «الماقبل» بحجة بدويّتها ليستبقي لغة «المابعد» وحدها وليؤسسها في بداية مطلقة. وهذا مع أن «المابعد» ـ في اللغة كما في التاريخ ـ يحيل دوماً، وبضرورة تناضد البنى وتراكبها، إلى «الماقبل»، مثلما يحيل «الماقبل» نفسه إلى «ماقبل» قبله. وليس المجال هنا للتوقّف من جديد أمام استيهام البداية المطلقة في الإبستمولوجيا الجابرية، وأمام ما يمكن أن تكونه دلالته النفسية. ولكنّ معاصري الواقعة القرآنية ـ وهذا أقل ما يمكن قوله ـ دلّلوا على حسّ تاريخي أعمق بكثير حينما قالوا بلسان ابن عباس: «إذا تعاجم شيء من القرآن، فانظروا في الشعر، فإن الشعر عربي»[305].
والواقع أنّ الجابري نفسه يستشهد بها المأثور المنسوب إلى ابن عباس، ولكنه لا يستشهد به إلا ليؤوله ويوظّفه بعكس منطوقه. فعنده أنّ المهمة التي أخذها على عاتقه «عصر التدوين»، بالنظر إلى السلطة المزعومة التي كان يتمتّع بها بطله الأعرابي، هي إيجاد «لغة ماورائية» من طبيعة «بدوية» تحصِّن النص القرآني، أو تحاصره بتعبير أدقّ، و»تكون له إطاراً مرجعياً». و»ليس هناك من لغة تستطيع القيام بتلك المهمة غير لغة العصر الجاهلي التي كانت لا تزال متداولة لدى القبائل المنعزلة»[306]. والحال أنّ ما يحدثه ناقد العقل العربي ههنا هو انقلاب جذري في المرجعيات. فهو يجعل المركز، الذي هو النص القرآنين تابعاً لدائرته، مشروطاً بها لا شارطاً لها. بل إنه يعكس العلاقة بين النص القرآني والشعر الجاهلي إلى حدّ يبدو معه هذا الشعر (بغض النظر عن طبيعته البدوية المزعومة) وكأنه هو المتن الذي يقوم له النص القرآني مقام الهامش. ونحن لا ننكر أنه قد جرى تأسيس الشعر الجاهلي (والإسلامي وحتى المولد) في معجم، ولكن هذا فقط بقدر ما أن وظيفة المعجم أن يضع نفسه في خدمة قراءة النص. والنص المقروء في الحضارة العربية الإسلامية هو بألف ولام التعريف نص القرآن. فهو «الإطار المرجعي» لكلّ ما عداه، وهو «المركز» لكل دائرة يمكن أن ترتسم حوله. فليس في حضارة مركزية كالحضارة العربية الإسلامية من إحداثيات أخرى غير تلك التي ترسمها أنصاف الأقطار المشعَّة من المركز إلى المحيط. وبمعنى من المعاني، فإن مصطلح «الإطار المرجعي» نفسه لا يبدو صالحاً للتطبيق على الحضارة العربية الإسلامية. فهو يفترض نوعاً من هندسة فراغية. والحال أنّه لا إمكانية لتصوّر فراغ في الحضارة العربية الإسلامية. فمهما شطَّ التفسير وبَعُد التأويل، فإنّه لا خيار له غير أن يحتلّ موقعه في دائرة أو في

أخرى من الدوائر المتّحدة المركز المرتسمة حول النص القرآني. وما حدث في التاريخ، الذي يريد ناقد العقل العربي أن يحصره بـ «عصر التدوين»، ليس تثبيتاً للواقعة القرآنية بفضل الشعر الجاهلي، بل تثبيت للشعر الجاهلي بفضل الواقعة القرآنية. فلولا الحاجة التاريخية والحضارية، وليس فقط الدينية، إلى تثبيت القرآن في نص، ثم إلى تأسيس النص كمركز للتفسير والتأويل، لما كان الشعر الجاهلي بدّل موطنه من الذاكرة إلى الورق، ولما كان جرى تثبيته بدوره كنص مكتوب، ولكان مصيره، كمصير كلّ ثقافة شفهية لم يقيّض لها التدوين أو إعادة البناء، إلى انتساء واندثار في اللاتاريخ. ومرّة أخرى يدلّل أولئك الذين أخذوا على عاتقهم تتريث التراث في حقبة القرون الخمسة أو الستة الأولى التي كان لا يزال فيها العقل المكوِّن في الحضارة العربية الإسلامية قادراً على الاشتغال، على حس تاريخي أشد إرهافاً من ذاك الذي يدلّل عليه ناقد العقل العربي ـ وهم الذين كانوا غير متسلّحين تسلّحه بمفهوم «التاريخية» ـ عندما يقولون على لسان أبي حاتم الرازي: «لولا ما بالناس من الحاجة إلى معرفة لغة العرب والاستعانة بالشعر على العلم بغريب القرآن وأحاديث رسول الله (ص) والصحابة والتابعين والأئمة الماضين، لبطل الشعر وانقرض ذكر الشعراء، ولعفى الدهر على آثارهم ونسي الناس أيامهم»[307].

وهذا كلّه بدون أن نأخذ في اعتبارنا نظرية طه حسين في انتحال الشعر الجاهلي. ولو أخذنا بهذه الفرضية ـ وهي في نظرنا فرضية أكثر منها نظرية لأنّه لم يقم عليها دليل تاريخي تجربي كافٍ، ولا سيما بعد أن وُئد البحث فيها في مهده ـ لتغيَّر بزاوية 180 درجة المحلّ الهندسي للمرجعيات. فبموجب هذه الفرضية لا يعود الشعر الجاهلي من إنتاج الجاهلية، أحضرية كانت أم بدوية، بل من إنتاج «عصرالتدوين» نفسه. ومن ثم فإن منهج تفسير القرآن بالشعر ـ وهو المنهج المنسوب إلى ابن عباس ـ ينقلب إلى ضده: تفسير الشعر الجاهلي بالقرآن. وقد تنبّه طه حسين نفسه إلى غرابة هذه النتيجة الانقلابية التي تتأدى إليها نظريته فقال: «إن هذا الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن. نعم! وسينتهي بنا هذا البحث إلى نتيجة غريبة، هي أنّه لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله. أريد أن أقول إنّ هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدلّ على شيء، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث. فهي إنما تكفلت واخترعت اختراعاً ليستشهد به العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه[308]. ومن وجهة النظر التي تعنينا هنا فإن فرضية طه حسين تتأدى إلى القول بأنّ الشعر الجاهلي لا يمثّل اللغة الجاهلية، بل يمثل لغة اصطنعت بعدياً لتناط بها وظيفة لغة قبلية. وبغضّ النظر عن صحة الفرضية أو غلطها بحد ذاتها، فإن الجديد الذي تضيفه هو توكيد مركزية القرآن للغة العربية. ففي نوع من انقلاب كوبرنيكي نراه يؤكد، في مختتم عرضه لفرضيته، أنه «إذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص، فإنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر، لا بهذا الشعر على عربية القرآن»[309]. وهذا ما يقودنا بعيداً، وبعيداً جداً، عن دعوى محدودية عالم اللغة العربية «بحدود عالم الأعراب» الذي هو، بتوصيف ناقد العقل العربي، «عالم ناقص فقير ضحل جاف، حسي طبيعي، لاتاريخي، يعكس ماقبل تاريخ العرب، عصر ماقبل الفتح وتأسيس الدولة».

* * *

طبقاً لأصول المرافعة ـ وهي فن رئيسي من فنون البيان الذي لا يحظى مع ذلك من الجابري بتقدير رفيع ـ فإنّ نقطة الذروة لا بد أن تأتي مطابقة لنقطة الختام. وفي مرافعة الجابري ضد اللغة العربية نصل إلى نقطة الختام والذروة معاً في الفقرة التالية:

«خاصيتان أساسيتان في اللغة العربية أبرزهما العرض السابق: لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية.

«فمن جهة، إذا كانت القوالب الصورية التي صبّ فيها الخليل وزملاؤه اللغة العربية قد منحتها نوعاً من الدينامية الداخلية (= الاشتقاق) وبالتالي جعلتها أكثر مطاوعة، فإنّها قد عملت أيضاً على «تحصينها» من كلّ تغيّر وتطوّر يقترحهما عليها التاريخ. ولذلك بقيت اللغة العربية وما زالت، منذ زمن الخليل على الأقل، لم تتغير لا في نحوها ولا في حروفها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة توالدها الذاتي. ذلك ما نقصده عندما نقول عنها إنها لغة لاتاريخية. إنها إذ تعلو على التاريخ لا تستجيب لمتطلّبات التطور.

«ومن جهة أخرى فإن جمع اللغة من الأعراب البدو ومنهم وحدهم لا بدّ أن يترك فيها «آثارهم»، أعني بعض خصائصهم الراجعة إلى ظروف معاشهم، وفي مقدّمتها الطبيعية الحسّية لتفكيرهم ورؤاهم. إنّ جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، معناه جعل عالم هذه اللغة محدوداً بحدود عالم أولئك الأعراب. ولما كان هؤلاء يحيون حياة «الفطرة» و»الطبع»، أي يحيون حياة حسية ابتدائية فلقد كان لا بدّ أن ينعكس ذلك على تفكيرهم وبالتالي على اللغة التي جمعت منهم وقيست بمقاييسهم...

«إنّ لاتاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية معطى واقعي تاريخي يجب أن ننظر إليه بعين النقد وليس بعين الرضى والمدح. إن العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية، أو على الأقل جمعت منه، عالم حسي لاتاريخي: عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكاناً بل فضاء (طبيعي وحضاري وعقلي) فارغ هادئ، كل شيء فيه صورة حسية، بصرية أو سمعية. هذا العالم هو كلّ ما تنقله اللغة العربية إلى أصحابها، اليوم وقبل اليوم، وسيظل هو ما دامت هذه اللغة خاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده»[310].

ولنبادر حالاً إلى القول بأنّ هاتين التهمتين الجديدتين الموجّهتين ـ بعد «البدوية» ـ إلى اللغة العربية مقتبستان شكلاً ومضموناً ـ ولكن ليس تصريحاً ـ عن كبير ممثّلي المركزية الإثنية الأوروبية في القرن التاسع عشر، إرنست رينان الذي لا يتردد الجابري نفسه في نص «مفارق» له أن يدرجه في عداد من مارسوا من المستشرقين «إمبريالية» على تراث الشعوب وتاريخها وأوصلوا الدراسات الاستشراقية إلى ذروة العنصرية من خلال «تصنيف البشر إلى ساميين وآريين وتقرير تفوّق الجنس الآري»[311].

وحتى لا نضيع في متاهة أيّ تحليل سابق لأوانه فلنعقد مقارنة فورية بين نص ناقد العقل العربي أعلاه وبين النص التالي لناقد الجنس والعقلية الساميين. يقول رينان:

«إن الوحدة والبساطة اللتين تميّزان العرق السامي تتواجدان في اللغات السامية ذاتها. فالتجريد مجهول منها، والميتافيزيقا مستحيلة. ونظراً إلى أن اللغة هي القالب الضروري للعمليات العقلية لشعب من الشعوب، فإنّ لساناً شبه عارٍ من النحو (كذا!)، وبلا تنوع في بناء الجملة، وخلواً من أدوات الربط التي تقيم بين أعضاء الفكر علاقات هي من الإرهاف في منتهاه، ويصوّر الأشياء كافّة بسماتها الخارجية، فهو لسان يصلح ولا بدّ كل الصلاحية لإلهامات أصحاب الرؤى والمستبصرين البليغة ولتصوير الانطباعات الشاردة، ولكنه يعصى على الفلسفة وعلى أي نظر عقلي صرف. ولأن نتخيّل مفكراً مثل أرسطو أو كانط بأداة كهذه الأداة فذاك يستحيل استحالة تصوّر ملحمة

كالألياذة أو مناجاة كمناجاة أيوب مكتوبة بلغاتنا الميتافيزيقية والمعقّدة... إن هذه الخاصية المادية والحسية تبدو لنا هي العلامة الفارقة للغات التي هي موضوع دراستنا... ومن الممكن القول إن اللغات الآرية، بالمقارنة مع اللغات السامية، هي لغات التجريد والميتافيزيقا بالمقارنة مع لغات الواقعية والحسية... فمع اللغات السامية يتراءى لنا أنّ الحسّ هو وحده ما يتحكم بأولى عمليات الفكر البشري وأنّ اللغة لم تكن في بادئ الأمر سوى نوع من الانعكاس للعالم الخارجي»[312].

هذا في ما يتعلق بالخاصية الأولى للغة العربية: طبيعتها الحسية. أما الخاصية الثانية، اللاتاريخية، فرائد المركزية الإثنية الآرية وخصيم السامية الكبير في أواسط القرن التاسع عشر هو أيضاً من يشقّ الطريق لناقد العقل العربي الذي لن يكون له من دور، رغم تشهيره اللفظي به، سوى أن يصيب أحكامه على اللغة العربية في القالب الذي صبّه له، قبل قرن وربع قرن، ناقد العقلية الساميّة. يقول رينان:

«يمكن القول إنّ تدوين القرآن يختم تاريخ اللغة العربية، إذ بدءاً من تلك اللحظة (نحو عام 650) ما عاد طرأ على اللغة أي تغير، على الأقل في شكلها الفصيح والأدبي. فالعربية التي يكتبها اليوم المتعلّمون من جميع البلدان الإسلامية لا تختلف في شيء عن اللغة التي خرجت من مصحف عثمان. فباستثناء بعض عمليّات خارجية صرفة لتثبيت قواعد النحو، فليس ثمة ما يحكى لاستكمال تاريخ تطورات اللغة الفصحى»[313].

وإذا كان رينان في هذه الفقرة يتحدّث عن تاريخ ما، مكفوف أو معلّق منذ نحو أربعة عشر قرناً (ثلاثة عشر إذا أخذنا في الاعتبار الزمن الذي كتب فيه رينان) للغة العربية، فإنه يؤثر في فقرات أخرى أن يتحدّث عن لاتاريخ اللغات السامية التي لا تعدو اللغة العربية أن تكون «خلاصتها» و»عصارتها». بل إنّه، في ما يتعلّق بالعربية حصراً، يرفض حتى أن يتحدّث عن ماقبل تاريخ. فبوصفها بنت صحراء فهي، كأنها الصحراء، بلا تاريخ، بلا ماقبل ولا مابعد. فظهورها في قلب الصحراء، بلا مقدمات ولا مؤشرات، هو ضرب من الفجاءة اللاتاريخية: «إن هذه اللغة، التي كانت مجهولة من قبل، تتكشف لنا على حين غرة في تمام كمالها، وبمرونتها وغناها اللامتناهي، تامة مكتملة إلى حد لم يطرأ عليها منذ ذلك الحين وإلى يومنا هذا أي تبدل يذكر. فليس ثمة لها من طفولة أو شيخوخة. ومنذ أعلن عن ظهورها وعن فتوحاتها المعجزة، فإنّ كل شيء يمكن أن يقال عنها يكون قد قيل. ولست أدري هل في المستطاع العثور على مثال آخر للغة تقتحم العالم مثلها بلا وضعية أثرية، وبلا درجات وسيطية، وبلا خبط عشواء'' [314].

ولئن تكن العربية ''أدركت أقصى ما هو مباح للغة سامية أن تحققه'' ، فإنّها تبقى خاضعة للقانون الكلّي الذي تخضع له سائر الساميات: قانون اللاتعضي والثبات اللاتاريخي. فأسرة الساميات تبدو وكأنها ''صبّت مرة واحدة ونهائية في قالب من اللاتبدل واللاتحول'' . و''بالمقارنة مع اللغات الهندية ـ الأوروبية، الحية والإنباتية جوهرياً، فإنّ اللغات السامية قابلة للوصف بأنها لغات لاعضوية. فهي لم تنبت ولم تنمُ ولم تعش، بل دامت في الزمن. فالعربية تصرّف اليوم الفعل بالكيفية عينها التي كانت تصرّفه بها العبرية في سحيق الأزمنة؛ والجذور الأساسية لم يتغير فيها حرف واحد إلى يومنا هذا؛ وبوسعنا التوكيد أنه في مستطاع عبري من عهد صمويل وبدوي عربي من القرن التاسع عشر أن يفهم كلّ منهما الآخر بصدد الضرورات الأولى... فمع هذه الأسرة من اللغات نتقرى بأصابعنا بدايات البشرية حقاً... وهذا الطابع من الثبات واللاتحول، هذا الغياب لتطوّر عضوي هو، والحق يقال، السمة الأساسية للغات السامية'' [315].

إن لرينان، على أي حال، عذره: فقد عاش على حدّ تعبير الألسني الكبير أنطوان مييه، في ''عصر كان يؤمن بثبات الأنواع'' [316]، أي قبل أن ترى النور أية داروينية لغوية. ولقد كان همه الوحيد، على كلّ حال، أن يثبت، كما قال هو نفسه بالحرف الواحد، إنّ ''العرق السامي يمثل فعلاً، بالمقارنة مع العرق الهندي ـ الأوروبي، تركيبة دنيا من الطبيعة الإنسانية'' [317]. ولكن ما عذر ناقد العقل العربي حتى يقلب ساديّة رينان اللاسامية إلى مازوخية، وحتى يصدر حكمه الجازم، بعد كلّ التطور الذي أصابته الألسنيات في القرن العشرين، بأن اللغة العربية ''محصّنة'' ضد ''كل تغير وتطور يقترحهما عليها التاريخ''، وبأنها ''لغة لاتاريخية لا تتجدد بتجدد الأحوال ولا تتطور بتطور العصور''، وبأنها كانت وما زالت ''منذ زمن الخليل على الأقل لم تتغير لا في نحوها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة توالدها الذاتي'' ؟[318]

إنّ إثباتنا على هذا النحو مديونية ناقد العقل العربي التامة ـ وإن غير المجهور بها ـ لناقد العرق السامي، لا يعفينا بطبيعة الحال من مناقشة الدعوى الرينانية ـ الجابرية بحد ذاتها، وحصراً بقدر ما تفرد اللغة العربية، دون سائر لغات العالم والتاريخ، بخاصتين أساسيتين مزعومتين: طبيعتها الحسية ولاتاريخيتها.

إنّ أوّل ما يلفت النظر في هذه الدعوى، في الشق الأول منها على الأقل، هو طابعها التقريري: فالجابري لا يسوق من دليل على الطبيعة الحسّية للغة العربية سوى كونها ـ طبقاً لمصادرته الأساسية ـ لغة أعراب. وبما أن الأعراب ''البدائيين'' حسّيون ـ بالمصادرة أيضاً ـ فإنّ لغتهم لا بدّ أن تكون بدورها حسّية. وذلك هو كلّ برهان الجابري: محض قياس صوري: ''إن جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، معناه جعل ''عالم'' هذه اللغة محدوداً بحدود عالم أولئك الأعراب. ولمّا كان هؤلاء يعيشون حياة حسّية بدائية، فلقد كان لا بدّ أن ينعكس كلّ ذلك على لغتهم، وبالتالي على ''العالم'' الذي تقدّمه اللغة التي جمعت منهم وقيست بمقاييسهم. ومن هنا لاتاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسّية'' [319].

وقد لا يكون كافياً القول إنّنا أمام قياس استنتاجي (لنلاحظ على كلّ حال كيف تتردّد في النص، على قصره، ثلاثة من اصطلاحات القائسين: ''لما كان...''، ''وبالتالي...''، ''ومن هنا...''). بل لا بدّ أن نضيف حالاً أنّه قياس دائر على نفسه: فنتيجته متضمّنة سلفاً في مقدّمته الوسطى، في الوقت الذي تقوم فيه هذه المقدّمة، وكذلك المقدّمة الأولى، على مصادرة مزدوجة دونما استناد إلى أيّ استقصاء أو استقراء، خلافاً لما تقتضيه حتى أصول المنطق الصوري وتركيب الأقيسة. فالجابري يصادر أوّلاً على أنّ اللغة العربية جمعت من الأعراب وحدهم ''دون غيرهم''. وهي مصادرة يكذّبها معجم اللغة العربية كما بناه ''الخليل وزملاؤه'' الذين وجدناهم يركِّبونه من مصادر ثلاثة: القرآن والشعر الجاهلي وكلام العرب الذين ما كانوا كلّهم من الأعراب (والدليل تقدّمه لنا القاعدة المنهجية الأساسية التي وجّهت عمل جامعي اللغة: الامتناع عن الاستشهاد بكلام أهل الحضر بعد منتصف القرن الثاني للهجرة). والجابري يصادر ثانياً على أنّ حياة أعراب الجاهلية ''حياة حسّية بدائية''، وهي مصادرة أنتروبولوجية لم يعد يجرؤ على مثيلها الإثنوغرافيون أو الإثنولوجيون حتى في حديثهم عن القبائل الهندية الأميركية أو عن ''بدائيي'' أوستراليا.

ولكن بصرف النظر عن الشكلية المنطقية لمحاجّة الجابري، فإنّ الحكمين اللذين يصدرهما ـ بالمزايدة على رينان نفسه ـ بحسّية اللغة العربية ولاتاريخيتها يظلان يتطلّبان التمحيص والتفنيد، إذ لو صحّا لصحّ فعلاً انتماء العربية إلى أسرة اللغات الأكثر ''بدائية'' في تاريخ أو حتى في ماقبل تاريخ البشرية[320].

وبما أن ناقد العقل العربي لا يوضح، رغم خطورة دعواه، ما مقصوده من ''الطبيعية الحسية'' المزعومة للغة العربية، فإنّنا نجدنا مضطرّين إلى أن ننوب منابه لنحدّد بأنّ تهمة ''الطبيعة الحسية'' لا يمكن أن تلصق بلغة من اللغات إلا في حال أو أكثر من الأحوال الأربع التالية: فإما أن تكون ألفاظها محافظة على وجود ''فيزيقي''، ولم تتجرد، أي لم تحقّق بعد انفصالاً تاماً، كدلالات، عن مدلولها. وإما أن تكون الألفاظ لا تزال تدبّ فيها ''قوة إحيائية'' فلا تستطيع أداء الأفكار والمعاني المجرّدة إلا بقدر ما تتصوّرها، كما في الديانات الأرواحية، محركة بقوة ''حية''. وإما أن تكون عينيّة فعلاً ولم تصب من التطور ما يؤهلها لصياغة المقولات العامة والمعاني المجردة. وإما أخيراً أن تكون مضطرّة، بحكم لبوثها في مستوى حسّي ـ طبيعي من تطوّرها، إلى الجمع بين الإحساس والفكرة في لفظ واحد، مما يعجزها عن التعبير عن المعاني المجردة إلا بكنايات حسية.

فلغات القبائل الطوطمية في أوستراليا وأميركا الهندية تقدم مثالاً على الحالة الأولى التي تحافظ فيها الكلمات على وجود فيزيقي، مثل كلمة ''الملك'' أو ''الأم'' أو ''الأخت'' التي لا تُعدّ مجرد أسماء، بل استحضارات فعلية للأشخاص المعنيين. ومن هنا سريان قانون الحرام (التابو) على الكلمات بما هي كذلك، حؤولاً دون تدنيس شخص الملك أو منعاً لارتكاب زنى المحارم في حال التلفظ باسم الأم أو الأخت[321]. وبديهي أنّ الجابري، مهما تجنّى على اللغة العربية ومهما رماها كما سنرى بأنها ''لغة بيان وسحر''، لن يتطرّف إلى حدّ مماهاتها بلغات القبائل الطوطمية واتهامها بأنها لم تقطع حبل السرة بين الاسم والمسمى. فلنسقط إذن من اعتبارنا هذا المعنى الأول من معاني ''الطبيعة الحسية'' للغة.

أما ثاني المعاني الممكنة للغة الحسية، فهو ذاك الذي تقدّمه اليونانية في طورها الهوميري. فكما لاحظ أ. مييه، لم تكن الكلمة عند شاعر الألياذة قد انتقلت انتقالاً تاماً بعد من طور الكلمة/ القوة إلى طور الكلمة/ الإشارة، وهو الانتقال الذي يستحيل بدونه تطور فكر استدلالي برهاني. فكلمة ''النوم'' عند هوميروس ما كانت تشير فقط إلى معنى النوم، بل تسمّي أساساً القوة التي تنيم، وهي قوة من طبيعة دينية أو أرواحية. وذلك هو أيضاً شأن كلمة ''طبيعة'' (فيزيق) التي تمّ نحتها في زمن لاحق، والتي كانت تسمي القوة الإلهية التي تنمي قبل أن تشير إلى معنى النماء[322]. ويضرب أ. مييه مثالاً آخر من اللغة الهوميرية على هذه الصلة الأرواحية التي كانت لا تزال قائمة بين الاسم والمسمّى: فـ''الهرب'' في الملحمة الهوميرية اسم مؤنث، لأنه لا يشير إلى فعل الهرب، بل يسمي القوة الخارقة للطبيعة التي لا يملك إزاءها المحاربون سوى أن يلوذوا بالفرار[323]. فـ ''الهرب'' إذن هو إلهة الهرب. وبديهي أنّه مهما يكن من إيمان أعراب البادية ـ على فرض أن العربية هي لغتهم حصراً ـ بالقوى الجِنّية، فإنّ لغة الشعر الجاهلي كما وصلتنا كانت انعتقت تماماً من أيّ أثر من آثار الأرواحية في بنيتها. ولئن قيل إنّ الكلمة كانت لا تزال توظّف في سجع الكهّان كقوّة، فسنلاحظ أنّ هذا التوظيف يأتي من خارج بنية اللغة وينحصر في مجال الخطاب، أي الاستعمال اللغوي. فالعربية، كبنية لغوية، كانت قد تجرّدت تماماً وتحرّرت من كلّ تصوّر واقعي النزعة. فالكلمات في عربية الشعر الجاهلي هي محض أسماء في الأذهان لمسمّياتها التي هي وحدها موجودة في الأعيان. وبهذا المعنى فإنه لا يمكن بتة القول بأنّ العربية لغة حسية[324].

وقد تكون اللغة حسيّة فعلاً، بالمعنى الثالث للكلمة، إذا لم تكن أصابت من التطوّر ما يغني إمكانياتها في التعبير عن المقولات العامة والأفكار المجرّدة. وقد ساق يسبرسن، في كتابه المشهور عن أصل اللغات وتطوّرها، أمثلة من ''لغات العروق الهمجية'' التي تفتقر إلى كلمات تعبّر عن أفكار مجرّدة. فالقبائل التسمانية في أوستراليا تحوز اسماً لكلّ ضرب من شجر الأكالبتوس أو السوحر (نوع من

الصفصاف اللّين يستعمل في صنع السلال)، ولكنها لا تحوز مكافئاً لاسم ''الشجرة''. وهي تملك أوصافاً لامتناهية لما هو طويل أو قصير أو مستدير أو بارد أو حار، ولكنها لا تتوفر على تعابير بصدد الطول أو القصر أو البرودة أو الحرارة بما هي كذلك. كذلك فإنّ قبائل الموهيكان الهندية الأميركية تحوز مفردات كثيرة لتسمية مختلف الأدوات القاطعة، ولكنها لا تحوز كلمة ''القطع'' ذاتها. كذلك لا يتوفر الزولو على مكافئ لـ ''بقرة''، ولكنّ معجمهم غنيّ بالكلمات التي تسمى ''البقرة الحمراء'' أو ''البقرة السوداء'' أو ''البقرة النحيفة''، إلخ. ولكلّ ببغاء ولكل شجرة نخيل عند قبائل الباكايري في وسط البرازيل اسم خاص، ولكن لا وجود لاسم جنس لـ ''الببغاء'' أو ''النخيل'' [325].
ونستطيع أن نضيف إلى قائمة يسبرسن هذه مثال لغة الأسكيمو التي ما استطاعت تجريد مقولة ''الثلج'' رغم أهميّته البيئية الحاسمة. أو كذلك مثال اللغة الصينية التي لا تتوفّر على كلمة تدلّ على ''الشيخوخة'' بما هي كذلك، رغم غناها بعشرات الألفاظ الدّالة على مختلف مظاهر الشيخوخة'' بما هي كذلك، رغم غناها بعشرات الألفاظ الدالة على مختلف مظاهر الشيخوخة وأطوارها العينية ''كالتفريق مثلاً بين الشيخ الذي يحتاج إلى مزيد من التغذية، والشيخ المختنق التنفس، والشيخ الذي ما بين الستّين والسبعين، والشيخ الشائخ كثيراً، والشيخ الذي على حافة القبر، وهكذا دواليك'' [326].والواقع أنّ الصينية تجهل حتى تجريد الأبجدية. فالكتابة الصينية عبارة عن رسوم، لا حروف؛ وهذه الرسوم ما هي بعلامات أو إشارات، بل هي صور وكلمات حية ''تخاطب، كالرسوم التشكيلية، العيون مباشرة'' كما يقول مرسيل غرانيه مؤلف الكتاب الكلاسيكي عن الفكر الصيني[327]. وبديهي، للمرة الثالثة، أنّ العربية لا تقبل المساواة، من وجهة النظر هذه، مع التسمانية أو الموهيكانية أو الزولية أو حتى الصينية، إذ إن اسم الجنس هو من مقولاتها النحوية الأساسية؛ وهي، على غناها بالعينيات، لا تعاني من أيّ فقر في المجرّدات.
من الممكن رابعاً وأخيراً توجيه تهمة الحسّية إلى لغة من اللغات إذا كان مستواها من التطوّر لا يزال يجبرها على الجمع بين الإحساس والفكرة المجردة في لفظ واحد. ومثل هذه التهمة يوجهها رينان إلى العربية ـ ومن خلالها إلى الساميات عموماً ـ لأنها توقفت عند طور طبيعي من تطورها، فلبثت عاجزة عن أداء المعاني العقلية بمفردات أخرى غير تلك التي تحاكي الطبيعة بالمعنى الفيزيقي للكلمة. فعلى هذا النحو لا تحوز العبرية كلمة مجردة للتعبير عن حركة من حركات النفس مثل الغضب. بل تتوسل إلى التعبير عن هذه الفكرة بوسائل فيزيولوجية. ومن ذلك استعارة النَفَس السريع والمتلاحق، أو استعارة الحرارة وغليان الدم، أو استعارة انتفاخ الأوداج، أو استعارة التحطيم الصاخب للأشياء. ونحن لسنا من الاختصاصيّين في العبرية، ولا في الساميات، لندخل في مناقشة لهذه الواقعة اللغوية. ولكن هل يجوز لنا أن نعمم على العربية، التي قيّض لها أن تتطوّر إلى لغة حضارة كبرى، حكماً مستخلصاً من نقص تطوّر لغة كالعبرية التي بقيت مسحوبة من الاستعمال مدّة ألفي سنة؟ إنّ اختصاصياً كبيراً آخر في فقه اللغات المقارن مثل أ. مييه هو من يلاحظ أنّ العيب الأول للمساهمة الرينانية عن التاريخ المقارن للغات السامية هو التعميم الشكلي الذي لا يستند إلى أدلّة معجمية وتجربية من جميع اللغات السامية بالتساوي. فرينان، الذي كان أحسن إتقانه للعبرية بين الساميات، يرى إلى جملة الأسرة السامية من خلال عدسة العبرية[328]. والحال أنّ قراءة عبرية للساميات، ولا سيما للعربية التي عرفت مصيراً تاريخياً معاكساً جذرياً لذاك الذي عرفته العبرية، هي قراءة غير مشروعة. وما دام الدليل الذي ساقه رينان على حسية الساميات هو الاستعارات الفيزيولوجية لفعل الغضب في العبرية، فلنعد إلى هذه المادّة اللغوية في معجم العربية لنرى كم هي براء من كلّ محاكاة طبيعية لفيزيولوجيا الغضب. ففي لسان العرب: ''الغضب: نقيض الرضا...

والغضب من المخلوقين شيء بداخل قلوبهم، ومنه محمود ومذموم، فالمذموم ما كان في غير الحق، والمحمود ما كان في جانب الدين والحق. وأما غضب الله فهو إنكاره على من عصاه، فيعاقبه''.
وبدلاً من معنى مادّي، فإننا لا نقع إلا على معنى معنوي. بل إن العلاقة بين المادّي والمعنوي في ما يتعلق بكلمة ''الغضب'' تبدو في لسان العرب معكوسة. فالأصل ههنا معنوي، أما الكناية أو الاستعارة المادية فمشتقّة ومتفرّعة. قال: ''وقولهم: غضبُ الخيل على اللُّجُم، كنّوا بغضبها على عضّها على اللُّجُم، كأنها إنمّا تعضها لذلك. وقوله أنشده ثعلب:
تغضب أحياناً على اللجامِ كغضب النار على الضرامِ
فسَّره فقال: تعض على اللجام من مرحها، فكأنها تغضب، وجعل للنار غضباً، على الاستعارة أيضاً، وإنّما عنى شدة لهيبها'' [329]. فهنا يبدو معكوساً قانون التطور اللغوي كما صاغه الألسني السويدي ملمبرغ: ''لدينا كل المبررات للاعتقاد بأن الدلالة العينية للفظ من الألفاظ أصلية بينما تمثل المعاني المجردة طوراً تالياً من التطور'' [330].
هل معنى هذا أننا ننكر أن تكون العربية تعرف ما تعرفه أكثر لغات الأرض من إزاحة للمعنى من الدلالة الحسّية إلى الدلالة المجردة؟ الواقع أنّنا لو فعلنا نكون قد ميَّزنا العربية بنقيض ما يعيبه عليها الجابري، فعزونا إليها انفراداً في التجريد يوازي ويعادل الانفراد في الحسّية الذي يعزوه إليها ناقد العقل العربي. والحال أنّ التمييز، كالتعييب، موقف لاعلمي يعود بعلم اللغة القهقرى من الطور الوصفي والوضعي الذي آلت إليه اللسانيات الحديثة إلى الطور القيمي والمعياري الذي كانت لا تزال عليه يوم كتب رينان التاريخ العام للغات السامية ليثبت انفراد الجنس الآري واللغات الهندية ـ الأوروبية بالقدرة على ممارسة النظر العقلي وحرية التفكير و''البحث المعقلن والمستقلّ والشجاع، وبكلمة واحدة الفلسفي، عن الحقيقة''. فالعربية، ولو كانت لغة حضارة كبرى، هي في نهاية المطاف لغة، وعليها يسري ما يسري على سائر اللغات ـ المكتوبة على الأقل ـ من قوانين. والإزاحة من الدلالة الحسية إلى الدلالة المعنوية هو واحد من تلك القوانين، ولو أن التطور الكتابي والحضاري للغة قد يتأدى في بعض الحالات إلى انعكاسه. ونظراً إلى أن العربية، كسائر شقيقاتها الساميات، لغة جذرية، فإنّ تلك الإزاحة تبدو، من خلال التحليل الدلالي للجذور، أكثر قابلية للقراءة. ورينان نفسه، على تحيّزه ضد الساميات، يقرّ بأن حبس ''الفكر الخالص هي جذور حسّية'' هو قاسم مشترك بين اللغات الآرية واللغات السامية، مع فارق واحد هو أنّ المعنى الحسي ناطق في الساميات وصامت في الآريات[331]. أو بتعبير آخر، أنّ ''القران البدائي بين الإحساس والفكرة'' ما زال قائماً في الساميات، بينما آل إلى طلاق في الآريات هو في درجة النسيان ليس إلا. ولكن هل الفارق بين الحسّية والتجريد هو محض مسألة ذاكرة؟ وهل لأننا ننسى نمتلك القدرة على التجريد؟ أم أنّ القيمة العقلية المتقدّمة لفعل التجريد تبرز بمزيد من الجلاء والسطوع في حال حضور ـ لا غياب ـ الركيزة الحسية؟ وما دمنا نفارق على هذا النحو مع رينان أرض اللسانيات إلى سماء الميتافيزيقيات، فلنقل إنّ عظمة الإنسان لا تكمن في نهاية المطاف في كونه كائناً مثالياً، بل في كونه يمتلك القدرة، وهو الكائن الأرضي، على الطموح إلى أن يكون مثالياً.
ولكنّ ناقد العقل العربي يرفض ـ بالمزايدة على ناقد الجنس السامي ـ حتى أن تكون حسّية اللغة العربية مسألة ذاكرة. فهي في نظره حقيقة واقعة ونهائية. فكلّ شيء في العربية، كما في عالم الأعرابي صانعها، ''صورة حسية، بصرية أو سمعية''، أي بتعبير مرادف ''غير عقلية''. ومن هنا أصلاً إصراره على التذكير في ''تكوين العقل العربي''، كما في مواضع عدة من كتاباته الأخرى، بأنّ كلمة ''عقل'' نفسها هي في العربية كلمة حسّية مأخوذة من ''عقلت البعير إذا جمعت قوائمه''.

ونحن لا نماري في أنّ لسان العرب ـ الذي يحيل إليه الجابري ـ يربط في الدلالة الاشتقاقية بين "العقل" و"ربط البعير". ولكنّ العقل بمعنى الربط ليس فعلاً موقوفاً على البعير وحده. فقد كان يمكن لابن منظور أن يقول: "العقل مأخوذ من عقلت الفرس". وفي مثل هذه الحال كانت "الحسّية" ستخفّ ظهوراً درجة واحدة على الأقل. وإذا أخذنا في الاعتبار أنّ العقل، بمعنى الربط، ليس وقفاً على الحيوانات، بل قد يمتدّ إلى الأشياء، فإنّ الحسية تخفّ في هذه الحال درجتين. والواقع أنّ تعريف العقل بأنه "الربط بين الأشياء" تعريف إجرائي يمكن أن تقبل به الإبستمولوجيا الحديثة نفسها. و"الربط" هو على كلّ حال المعنى الاشتقاقي الحسّي لجذر كلمة "العقل" في السنسكريتية، التي قد يكون موقعها من الهنديات ـ الأوروبيات في ريادة الزعامة مثل موقع العربية من الساميات في أيلولة الزعامة. وحتى في اللاتينية، فإنّ جذر كلمة "العقل"، وهو Ratio، لا يخلو من معنى الربط. على أنّ دعوى الحسّية كانت ستسقط تماماً ـ ولن تخف فقط درجاتها ـ فيما لو أنّ ناقد العقل العربي تحرّى عن الأصل الاشتقاقي لكلمة "العقل" لا في لسان العرب ـ الذي يشكو كمعظم معاجم العربية من غياب تام لفقه اللغة التاريخي والمقارن ـ بل في معجم الساميات التي تقدّم للعربية ما قبل تاريخها الحقيقي. والحال أنّنا بالرجوع إلى الأكادية، وهي أقدم اللغات السامية المعروفة، نقع على معنى للفظ "العقل" بعيد منتهى البعد عن تلك الحسّية الفيزيولوجية التي تفوح من صورة البعير المربوط. فـ "عقلو" كانت تعني في الأكاية الزعيم أو الرئيس[332]. ومن ثم يكون العقل هو في الإنسان ما يرئسه[333]. وهذا المعنى، الذي يكاد يكون مثالياً خالصاً، ما زالت تحتفظ به العربية من خلال تعبير "عقيل القوم" أي "رئيسهم".

والواقع أن البنية الجذرية للعربية كما لسائر الساميات قد ترتدّ على ناقد الجنس السامي نفسه، كما على محتذيه ناقد العقل العربي. فالجذور السامية، الموصومة بأنها "حسّية"، أدّت دوراً مهماً في تكوين اليونانية، التي هي في نظر رينان اللغة المثالية للعقل المجرد. فالعديد من الكلمات الحضارية في اليونانية، ولا سيما منها الفلسفية، لا تقبل تفسيراً بدون ردّها إلى جذورها السامية. ومن هذا القبيل، وكما أوضحنا في نظرية العقل، الألفاظ الدالة على "العقل" (النورس = النفس، واللوغوس = اللغة) و"الكون" (كسموس = كسم)، و"العدم" (خاوس = الخواء)، و"التاريخ" (أسطوريا ـ أسطورة)، والزمن (قرونوس = قرن)، بل و"الفلسفة" نفسها (فيلوصوفيا = حب "الشفاء"). والأمر يتعدى اللغة إلى "البنية الذهنية الحضارية". فاليونانية لا تلتقي مع الساميات في جذور بعض مفرداتها (فضلاً عن أبجديتها نفسها) فحسب، بل كذلك في طريقة اشتقاقها من قاعدة "حسية" مشتركة. فكلمة "قدر" باليونانية (Moïra) لا تعني فقط ما تعنيه "قسمة" في العربية، بل هي مشتقة بالكيفية ذاتها، أي من "السهم" أو "النصيب" أو "الحصة" التي تعود إلى كلّ مقتسم. والعرافة الفألية مشتقة، كما الطيرة بالعربية، من طيران الطير (Ornis) يمنة أو يسرة. والعدل أو الإنصاف (Epieikheia) مشتقة، تماماً كما بالعربية، من واقعة حسّية هي الموازنة بين عِدْلي الدابة والمساواة بين النصفين.

وإذا كانت هذه الأمثلة من البنية الجذرية المشتركة لليونانية والعربية تسقط دعوى رينان في انفراد الساميات، دون الآريات، بمحاكاة الطبيعة الحسّية، فإنّ الجذور السامية للعربية، والتي تقوم لها مقام ماقبل تاريخها، تنسف دعوى الجابري في حسّية العربية، بوصفها لغة بدوية، من جذورها. فدعوى الجابري لا تصحّ إلا إذا صحّ أن العربية لغة صحراء بلا تاريخ، ولسان "أمة أمية" محكومة بـ "خشونة البداوة" ولا أثر فيها من "رقة الحضارة". أما وأن العربية تضرب الآلاف من جذورها، وربما تسعة أعشارها، في التربة الخصبة للساميات، فإنّ دعواه لا تعود تصحّ إلاّ إذا صحّ أن

الأكادية والبابلية والفينيقية والآرامية لم تكن لغة الحضارات والثقافات الكبرى التي كانتها. والواقع أن اللاتاريخية ليست سمة للعربية بقدر ما هي سمة لموقف الجابري من العربية. فهو يتعامل مع العربية كما لو أنها ''مقطوعة من شجرة''. وغياب البعد التاريخي ـ وبالتالي السامي المقارن ـ في التحليل اللغوي هو العيب المشترك بين ناقد العقل العربي وبين المعاجم العربية القديمة التي وجدناه يحمل عليها حملته الشعواء بوصفها ''قد جمعت مادّتها في عصر التدوين من أفواه الأعراب الذين بقوا إلى ذلك العصر منعزلين لم يتعكّر صفو لسانهم بالاختلاط مع سكان المدن والحضر''. فالعربية، قبل أن تجمع في عصر التدوين، كان جمعها والساميات تاريخ مشترك. ودعوى الجمع من أفواه أعراب الصحراء المنعزلين لا تحضر الجغرافية إلا بقدر ما تغيِّب التاريخ. والحال أنّ العربية، بدون تاريخها السامي، لا تعود قابلة للقراءة بوصفها لغة جذرية. وحسبنا مثال واحد. فمن الكلمات المفاتيح في النص القرآني ''المساكين'' التي ترد بالمفرد في إحدى عشرة آية، وبالجمع في اثنتي عشرة آية. والحال أنّ جذر هذه الكلمة ''سكن'' ـ على أهميته الدلالية ـ لا يكفي لتسليط كامل الضوء على معنى هذه الكلمة. فنحن ههنا أمام كلمة تاريخية، لا محض جغرافية. فعلى حين أنّ ''السكون'' مكانياً يحيل إلى ''السكينة''، وهي من ألفاظ الكرامة في القرآن، فإن ''السكون'' زمانياً يحيل إلى ''المسكنة''، وهي من ألفاظ المذلّة في القرآن. والحال أنّ هذه المسكنة لا تفسير لها إلاّ بالرجوع ـ مهما بدا الأمر باعثاً على الغرابة ـ إلى قانون حمورابي (1792 - 1750 ق. م.) فالمجتمع البابلي كان يقسم، بموجب ذلك القانون، إلى ثلاث طبقات: الخواص والعوام والأرقّاء. فأعضاء الطبقة الأولى كان يقال لهم ''الأويلوم'' (قارن مع ''الأولون'' العربية و''أولو الأمر'' القرآنية). وأعضاء الطبقة الثانية كان يقال لهم ''مشكينوم''، وهم هم ''المساكين'' الذين ما كان يحق لهم بموجب قانون حمورابي، وإن كانوا من الأحرار، كلّ ما يحق للسادة، ولا سيما شراء العقارات وبيعها. أما في المرتبة الثالثة فيأتي الأرقّاء (وردوم)[334] شبه المحرومين من كلّ الحقوق. وهكذا جاء في المواد 196 - 197 - 198 من القانون المذكور:

''إذا فقأ واحد من الأويلوم عين آخر، فقئت عينه.

''وإذا كسر عظم آخر، كُسر عظمه.

''وإذا فقأ عين واحد من المشكينوم أو إذا كسر عظماً لواحد من المشكينوم دفع كيلاً من الفضة''[335].

تبقى نقطة أخيرة ـ من طبيعة أنتروبولوجية ـ تتصل بدور الصحراء في تنمية "الطبيعة الحسية" للغة العربية. ولنبادر حالاً إلى القول بأنّ الأنتروبولوجيا الجابرية لا تبدو أقل جدلية ولا أقل لاتاريخية من الإبستمولوجيا الجابرية. ولا يتسع المجال هنا للدخول في أيّ نقاش مفصّل حول مدى "رتابة" عالم الصحراء، وحول مدى التبعية لـ "زمن التكرار والرتابة": أهي للمجتمع القروي المستقرّ أم للمجتمع البدوي المتنقل. ولكن ما يهمنا الإشارة إليه أنّ الطبيعة الصحراوية لا تتنافى وتطوّر النزعة إلى التجريد. بل يكاد العكس أن يكون هو الصحيح: فالعلوم "البدائية" التي تتطور في البيئة الصحراوية مثل الفراسة والقيافة والاهتداء بالنجوم في السرى ليلاً تستدعي نمواً أكيداً في حسن الاستدلال العقلي. والقَصَص المحبوك حول البراعة في هذه العلوم الاستدلالية ـ وما أغزره في كتب التراث الشعبي! ـ يكاد يقوم لعالم الصحراء مقام الرواية البوليسية لمجتمع المدن البورجوازي. وما نقوله عن حس الاستدلال يمكن أن نقوله عن حس المكان. فالرتابة توجد حاجة إلى قطع المشهد المكاني وإلى "تعليمه" وإلى تثبيت معالمه في الذاكرة. وما لم نفهم ذلك، فلن نفهم سراً للغنى المدهش للشعر الجاهلي بأسماء الأمكنة. والواقع أنه عندما يقول لنا الجابري إن "العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية، أو على الأقل جمعت منه، عالم حسي لاتاريخي، عالم البدو من العرب الذين يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكاناً بل فضاء فارغاً"، فلن يكون عسيراً علينا أن ندرك أنّ رؤية الجابري للصحراء هي اللاتاريخية. وهذا ما كان تنبّه إليه أحد منتقديه حينما لاحظ أنّ ناقد العقل العربي، في وضعه "عالم البدو من العرب" خارج التاريخ، ينسى أن "الصحراء نفسها لها تاريخ، فهي تتغير وتتطور، لكن على المدى الطويل" [336].

* * *

لنأتِ الآن إلى الخاصية المزعومة الثانية للغة العربية: استعصائها على التطور.

وبادئ ذي بدء لا بدّ أن نلاحظ أن اللاتطور تهمة من خارج سياق علم اللغة إسقاطاً من معجم القرن التاسع عشر الذي كان يضع فكرة التطور والتقدّم في كل مجال في رأس بنود عقيدة إيمانه. ولكن الألسنيين المحدثين يرفضون تأويل مقولة "التطور اللغوي" على أنها تقدم أو انحطاط. فالتطور عندهم هو محض تغير، وهم يكتفون برصد مظاهر هذا التغير بدون أن يبنوا عليه حكم قيمة لا تقدماً ولا نكوصاً.

فإذا نحينا جانباً الإيحاءات الموجبة أو السالبة التي تحملها معها كلمة "التطور" أو "اللاتطور"، وجدنا حكم الجابري على اللغة العربية بـ "اللاتاريخية" يخرق أهمّ قانون توصّلت اللسانيات الحديثة إلى اكتشافه: قانون حتمية تطور اللغات.

يقول الألسني الدانمركي لويس هييمسليف: "إن الاكتشاف الأكبر الذي اجترحته اللسانيات التكوينية في القرن التاسع وجعلت منه السمة الأساسية للشطر الأعظم من لسانيات القرن العشرين هو أن اللغة تتغير" [337].

وقد يكون فردينان سوسور (1857 ـ 1913)، مؤسس اللسانيات الحديثة، هو أوّل من صاغ قانون "التدفق المستمر لنهر اللغة". "فاللغة تتغير أو تتحول بالأحرى تحت تأثير جميع العوامل التي يمكن أن تطول أصواتها أو معانيها. وهذا التحوّل محتوم: فليس ثمة من مثال على لغة تستطيع مقاومته" [338].

ومنذئذ لا يفتأ اللسانيون يردّدون، في صيغ شتى، القانون نفسه. يقول الفرنسي أ. مارتينه: ''إنها لواقعة لا تقبل جدلاً أنّ كل لغة هي، في كل لحظة، قيد تطوّر'' [339]. ويقول الدانمركي ل. هييمسليف: ''إن اللغة تتغير باستمرار، وعند الإفاقة صباحاً نجدنا أمام لغة هي غير تلك التي نمنا عليها عشية'' [340]. ولا يكتفي الأميركي م. باي بالتوكيد بأن التطور هو ''ماهية اللغة البشرية'' بالمقابلة مع ''لغة'' الحيوان التي لا تعرف فاعلية ولا تغيراً، بل يذهب إلى أنه ''حتى اللغات المسماة بالميتة تشارك في هذه الخاصية التطورية'' [341].

إزاء هذه التوكيدات فإن توكيد الجابري المضاد بأن ''اللغة العربية ربما كانت اللغة الوحيدة في العالم التي ظلت هي هي في كلماتها ونحوها وتراكيبها منذ أربعة عشر قرناً على الأقل'' [342] يغدو نوعاً من تأسيس لأعجوبة. فهل الأعجوبة شيء آخر سوى ظاهرة انفرادية خارقة للقانون العام، سواء أكان هذا القانون طبيعياً أم لغوياً؟ ولكن المشكل أنّ التفسير بالأعجوبة لا يفسّر شيئاً، بل يحتاج هو نفسه إلى تفسير. وموقف ناقد العقل العربي من اللغة العربية ـ الناكر لتطورها وحدها دون غيرها من آلاف لغات العالم ـ قد لا يكون قابلاً للتفسير على صعيد النظرية اللغوية والمعرفة الواعية، بل حصراً على صعيد البنية النفسية التحتية اللاشعورية. وبدون أن نتورّط في تحليل نفسي لا مكان له هنا، فسنكتفي بأن نلاحظ بأن اللاشعور قد يتّفق له أن يماهي بين اللغة الأم ولغة الأم. وفي الحالة التي نحن بصددها، فإنّنا قد لا نتهيّب من الكلام عن إنكار عصابي. ففي النصوص التي تقدّم الاستشهاد بها كان ناقد العقل العربي يتوقّف في تجميده لتطوّر اللغة العربية عند عصر التدوين. ولكنه في هذا النص يلغي حتى ''الفاصل الإبستمولوجي'' الذي يُفترض بعصر التدوين أنه يمثّله، ليحجر على اللغة العربية في ثلاجة ''أربعة عشر قرناً على الأقل''. أهي إذن هفوة قلم؟ ولكن ألا يبدأ علم اللاشعور، كما يعلّمنا الدرس الفرويدي، بعلم نفس الهفوات تحديداً؟[343]

ومع أن التطور اللغوي بطيء للغاية في العادة ولا يقع تحت الشعور ـ مثله في ذلك مثل من يتملّى صفحة وجهه يومياً في المرآة فيرى نفسه في ثباته لا في تغيره ـ فإنّ تطور اللغة العربية على مدى أربعة عشر قرناً قد أخذ على العكس شكل طفرات. وهذه الطفرات، المرئية بالعين المجرّدة، هي خمس عدداً في تقديرنا. وسنعرض لها بأقصى ما يمكن من اختزال.

1 ـ **الطفرة القرآنية**: فالقرآن نقل اللغة العربية من طور إلى طور. حوّلها من لغة شعر إلى لغة دين، وأهَّلها لتكون في مرحلة تالية لغة حضارة. وتديين اللغة العربية قد يكون هو التطور الأهمّ في تاريخها بإطلاق. وقد لا نجد له مثيلاً في تاريخ اللغات[344]. والمقارنة حتى مع مرور التوراة بالنسبة إلى العبرية، أو الفيدا بالنسبة إلى السنسكريتية، أو الكوميديا الإلهية بالنسبة إلى الإيطالية، لا تصح. فهذه نصوص تأسيسية، وبدونها ما كانت وجدت اللغة المعنية أو بقيت. أما النص القرآني فلا يمثّل من الناحية اللغوية بداية مطلقة، بل طفرة في التطور، أو بالتعبير الخلدوني نشأة مستأنفة. وبما أنّنا معنيون هنا بإشكالية الثبات والتطور، فلنقل إنّ النص القرآني، الذي ضمن للعربية ولادة ثانية، لم يعتقلها ولم يمسكها عن النمو وعن التطوّر اللاحق. ورغم قوّته التثبيتية الهائلة، فإنه ما كان للغة العربية قاعدة هبوط، بل قاعدة انطلاق. فمع القرآن، ولا سيما بعد تثبيته في مصحف، غدت العربية لغة مكتوبة. وكتابة اللغة هي فاتحة مسارها الكبير إلى العقلنة.

2 ـ **طفرة العقل المكوِّن**: من الممكن أن نطلق على الحقبة الممتدّة من آخر القرن الأول إلى آخر القرن الخامس تسمية عصر اشتغال العقل المكوِّن. وهذه التسمية، المستعارة عن لالاند مباشرة تغنينا عن اسم ''عصر التدوين'' الملتبس إبستمولوجياً، إذ يوحي وكأنّ الأشياء كانت جاهزة في ذلك العصر وليست برسم الاختراع، وأنّ كلّ المطلوب هو نقلها من ذاكرة الرجال السريعة النسيان إلى

ذاكرة الورق الأكثر صلابة. والواقع أنّ الورق نفسه أدّى دور "القابلة" في توليد العقل المكوِّن. فمع فتح سمرقند عام 701 م بدأ استيراد ورقها المشهور قبل أن تنشأ المعامل محلّياً لتصنيع الورق الصيني. وقد جعل الورق من الثقافة مادة "رخيصة" وفي متناول الجمهور الواسع. وقد تضامنت هذه الدقرطة التقنية مع الدقرطة السياسية النسبية: فمع انتقال المُلك من بني أمية إلى بني العباس عام 132 هـ فتحت إمكانية المشاركة في الدولة أمام جميع عناصرها الإثنية التي كان العرب أنفسهم قد باتوا يمثلون بينها أقلية. وهذه العناصر، التي ما أوتيت في اللغة فطرة العرب، ما كان لها من مدخل آخر إلى العربية غير تحكيم العقل. وهكذا رأى النور علم النحو الذي هو، في جميع الحضارات، مؤشر مهمّ على قوة اشتغال العقل المجرد. ومع تحوّل العربية من الفطرة الشفهية إلى لغة عقل مكتوب، أو لغة لوغوس كما قد نقول بالإحالة إلى المصير الذي كانت تفرّدت بمعرفته إلى ذلك الحين اللغة اليونانية (وجزئياً اللغة الرومانية)، دخلت في سيرورة تطوّر مذهل. أولاً بالمعنى المورفولوجي للكلمة. فكما أنّ القرآن حرّر العربية في الطور السابق من إسارها الشعري، كذلك فقد تحرّرت العربية في الطور الجديد من إسارها السوري[345] لتتحوّل إلى لغة نثرية مطابقة لاحتياجات العقل المكتوب. وثانياً في بنيتها المعجمية. فقد واجهت العربية، كلغة للثقافة العربية الإسلامية قيد المخاض، ما يمكن اعتباره "تحدي الحداثة الكبير الأول"[346]. فقد كان عليها أن تواجه وتلبّي احتياجات الإدارة والدواوين بما تقتضيه من مصطلحات تقنية متخصّصة. كما كان عليها أن تطوِّع نفسها لتتقبّل ترجمة المئات، بله الآلاف من المؤلفات الموضوعة أساساً بالفارسية والهندية، ولا سيما اليونانية. وكان عليها، على الأخص، أن تكوِّن معجماً جديداً يتّسع لمصطلحات جميع العلوم التي كانت قيد تمخّض: الفقه والكلام والنحو والفلك والحساب والطب والكيمياء والمنطق والفلسفة. فالعلوم لا توجد إلاّ بقدر ما تنوجد معاجمها. وبوصفها لغة حضارة مؤسِّسة لعلوم، فقد كان على العربية أن تثبت أنها لغة ذات قدرة انقلابية على التطور. وبالفعل، "وفي نحو ثمانين سنة من بدء العهد العباسي كانت خلاصة كل هذه الثقافات]الفارسية والهندية واليونانية[مدوّنة باللغة العربية. والعرب، الذين لم يكونوا يعلمون شيئاً من مصطلحات الحساب والهندسة والطب، ولا شيئاً من منطق أرسطو وفلسفته، أصبحوا في قليل من الزمن يعبّرون بالعربية عن أدقّ نظريات إقليدس، وحساب الجيب الهندي، وما وراء المادة لأرسطو، ونظريات الهيئة لبطليموس، وطب جالينوس، وحكم بزرجمهر، وسياسة كسرى" [347]. ولا شكّ في أنّ المسافة شاسعة بين لغة الشعر والسور و" الكلمات القصار" التي كانتها عربية ما قبيل الإسلام وما بعيده وبين اللغة التي حرر بها ابن سينا موسعتيه: القانون في الطب والشفاء في الفلسفة. وقد تأكدت على هذا النحو الصفة العلمية للغة العربية إلى حدّ حمل البيروني ـ وهو من مجايلي ابن سينا ـ على عقدة مقارنة تفاضلية بينها وبين لغته الأم الخوارزمية: ولغته بالتبني: الفارسية، مثبتاً لها علميتها على حساب أدبية هذه الأخيرة: "أنا نفسي قد طُبعت على لغة لو خُلِّد بها علم لاستُغرب استغراب البعير على الميزاب، والزرافة في الأكواب. ثم انتقلتُ إلى العربية والفارسية، وأنا في كلّ واحدة دخيل، ولها متكلّف. والهجو بالعربية أحبّ إلي من المدح بالفارسية. وسيعرف مصداق قولي مَنْ تأمّل كتاب علم نقل إلى الفارسي كيف ذهب رونقه وكسف باله واسودّ وجهه وزال الانتفاع به، إذ لا تصلح هذه اللغة إلا للأخبار الكسروية والأسمار الليلية" [348]. ورغم أنّه من "مستقر العادة" ألاّ يتنبّه المعاصرون إلى التغيرات التي تطرأ على اللغة التي يتكلّمونها وأن "يتراءى لهم أنهم ما زالوا يتكلّمون اللغة عينها التي تكلّمها أسلافهم" [349]، فإن بعض أدبيّات عصر العقل المكوِّن تقدم لنا مشهداً فريداً لتطور لغوي واعٍ لذاته. وحسبنا مثال واحد. فقد وضع الجاحظ على لسان بشر بن المعتمر ـ وكان من متكلمي المعتزلة ـ

قوله: ”إن كبار المتكلمين ورؤساء النظارين (= المنظِّرين) كانوا فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء؛ فهم تخيّروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقّوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفاً لكلّ خلف، وقدوة لكل تابع. ولذلك قالوا: العرض، والجوهر، وأيس، وليس... وذكروا الهذية والهوية والماهية وأشباه ذلك. كما وضع الخليل بن أحمد لأوزان القصيد وقصار الأرجاز ألقاباً، ولم تكن العرب تتعارف تلك الأعاريض بتلك الألقاب، وتلك الأوزان بتلك الأسماء. كما ذكر الطويل والبسيط والمديد والوافر والكامل وأشباه ذلك، وكما ذكر الأوتاد والأسباب والخرم والزحاف... وكما سمى النحويون، فذكروا الحال والظرف وما أشبه ذلك، لأنهم لو لم يضعوا هذه العلامات لم يستطيعوا تعريف القرويين وأبناء البلديين علم العروض والنحو. وكذلك أصحاب الحساب قد اجتلبوا أسماء وجعلوها علامات للتفاهم“ [350].

3 ـ **طفرة العقل المكوَّن**: لولا المحاذرة ـ ونحن بصدد التطوّر اللغوي ـ من حكم القيمة لكان ينبغي الكلام عن نكسة. فالعربية أصابت في ”عصر الانحطاط“ تطوّراً، ولكن إلى الوراء إن جاز التعبير. ففي ذلك العصر[351] كان العقل المكوِّن توقف عن الاشتغال، فيما خلا حالات فرديّة مثلها ابن خلدون مثلاً، وانكفأ العقل المكوَّن يغلق الدائرة تلو الأخرى على نفسه ويأكل من مائدة ذاته. وقد انعكس أثر ذلك واضحاً في اللغة التي سقطت في مستنقع التصنيع والتصنّع، بحسب تعبير شوقي ضيف، وتغلّبت فيها، بحسب توصيف غوستاف غيّوم، اللغة المؤسَّسة على اللغة المرتجلة. فقد باتت اللغة بدورها تأكل من مائدة ذاتها بدلاً من أن تغتذي من مائدة الفكر. وانفصل فيها الشكل عن المضمون، واستقلّ لنفسه بميكانيكا خاصة به من التسجيع المتحذلق. ورجحت كفّة اللغة كمستودع من التعابير الجاهزة على كفّة اللغة كطاقة تعبيرية لامتناهية. وباصطلاح فيلسوف اللسانيات الذي كانه غوستاف غيوم، طغى الخطاب، من حيث هو حقل مسوَّر للمفكر به Le Pensé، على اللغة من حيث هي فضاء لامحدود للامفكر به L’impensé وللقابل التفكير به Le Pensable. ومن حسن الحظ أنّ هذا الاستحجار الذي أصاب اللغة العربية اقتصر على المجال الأدبي ولم يمتدّ إلاّ لماماً إلى المجال العلمي. ومن ثم فقد تسنّى للعربية أن تستعيد بسهولة مرونتها وتنفتح من جديد على أفق تطوّر لامحدود حالما ووجهت بشرط تاريخي جديد تمثل بصدمة الحداثة واللقاء مع الحضارة الغربية في مطلع القرن التاسع عشر.

4 ـ **طفرة عصر النهضة**: يرى جرجي زيدان ـ وكان اللغوي الوحيد في عداد رجالات النهضة ـ أنه ”لم يمر على اللغة عصر أثّر في ألفاظها وتراكيبها تأثير النهضة... لأنها جاءتها على غرّة دفعة واحدة، فانهالت فيها العلوم انهيال السيل، وفيها الطب والطبيعيات والرياضيات والعقليات وفروعها، ولم تترك للناس فرصة للبحث عما تحتاج إليه تلك العلوم من الألفاظ الاصطلاحية مما وضعه العرب أو اقتبسوه في نهضتهم الماضية ولا لوضع الألفاظ الجديدة“ [352]. والواقع أن ما ميّز النهضة الحديثة عن القديمة ليس فقط طابعها الفجائي، بل كونها أيضاً جاءت من الخارج، على حين أنّ القديمة جاءت من الداخل إذا صح التعبير. وهذا الطابع المُخارج جعل النهضة الجديدة لا تخضع لعملية التحكّم والضبط التي تميّزت بها مسيرة النهضة الماضية. فواضعو اللغة القدامى كانوا ـ ومثالهم الخليل بن أحمد ـ مؤسسين للعلوم وللغة معاً، بينما كان واضعو اللغة المحدثون محض نَقَلة ومترجمين، ولا سيطرة لهم تامة بالتالي على مادّة عملهم. ومن هنا القلقلة في نتاجهم اللغوي الذي بقي في حالات كثيرة بلا تأصيل. ومع ذلك فإنّ العمل الذي قاموا به كان هائلاً. فقد حرّروا العربية من موروثها المحنّط من عصر العقل المكوَّن، وأنقذوها في الوقت نفسه من مصير كان يمكن أن

يكون مشابهاً لمصير اللاتينية عندما آلت إلى لغة ميتة. وبالفعل، كانت العربية الفصحى قد غدت، كاللاتينية الآفلة، محدودة الانتشار بحكم الأمّية والسيطرة العثمانية معاً و"مقصورة على طبقة من أصحاب الثقافة الدينية تدور حول نفسها وتجترّ ماضيها القريب، ولا تكاد تتجاوز الهوامش والحواشي والشروح. وكان الأدب المدني أو الدنيوي يدور في الدائرة نفسها، ويتنافس أصحابه في ميدان المحسّنات البديعية والتلاعب اللفظي وتكرار الصيغ الموروثة" [353]. ورغم أن صاحب الشاهد الأخير ليس لغوياً، فإنّ توصيفه للانقلاب اللغوي في عصر النهضة يكاد يكون نموذجياً. فما عرفته العربية من تطوّر، مع طفرة عصر النهضة، يصحّ وصفه بأنه ولادة ثانية، إذ إنّ "هذه اللغة المسجوعة المثقلة بالزخارف والزينة لم تلبث أن نزعت عنها أثقالها وتجرّدت من زخارفها المصطنعة، وصارت مرسلة طليقة، وخفّ التزمّت في وجوب التزام الصحاح من الألفاظ، فانفسح المجال لآلاف الألفاظ المعربة والدخيلة والعامّية بعد شيء من الصقل، وسمح لها أن تحتلّ مكانها بين الألفاظ الأصلية... وزال قدر كبير من التحرّج في المصطلح النحوي والصرفي، وحدث قدر كبير من التساهل في الصيغ والتراكيب، فشاعت في العربية المكتوبة أساليب جديدة تمتّ بصلات إلى العامية وإلى اللغات الأوروبية. وأهم من هذا كلّه أنّ اللغة العربية اقتحمت ميادين الثقافة كلّها من علوم وآداب وفنون، ودارت المطابع في شرق الوطن العربي وغربه تصدر آلافاً من صحف يومية ومجلات أسبوعية وشهرية، وتضخمت الكتبة العربية الحديثة تأليفاً وترجمة تضخماً هائلاً، وأصبحت ملايين الكتب المدرسية في أيدي الصغار في مدن الوطن وقراه. بل صار المستمع الأمّي يفهم ما يوجّه إليه في الإذاعة من نشرات إخبارية وأحاديث باللغة العربية" [354].

5 ـ **طفرة المعاصرة**: هذه الطفرة هي استمرار وتجاوز معاً لطفرة عصر النهضة. ففي نصف القرن التالي للحرب العالمية الثانية واصلت العربية سيرورة تطورها ودقرطتها وعقلنتها، مستفيدة من تعميم التعليم ومن ثورة وسائل الاتصال الجماهيري. وقد توالت على الأخصّ عملية التأصيل اللغوي، ليس فقط من خلال الترجمة والتعريب، بل كذلك من خلال التجديد في الاشتقاق وفي التوليد الدلالي. فلفظة "مجتمع" التي لم يكن لها وجود في المعجم القديم باتت واحداً من أهمّ المصطلحات التداولية للعربية الحديثة. وقل مثل ذلك عن لفظة "دولة" التي نبت لها معنى مغاير لمعناها الأصلي. وذلك هو أيضاً ـ ودوماً على سبيل المثال، شأن كلمة "سيارة" القرآنية التي انزاحت دلالتها من "جماعة المسافرين" إلى وسيلة السفر الحديثة المعروفة. وقل مثل ذلك في "القطار" و"الهاتف" و"الدراجة". وفي الوقت الذي آل فيه خمسون بالمئة ـ أو ربما أكثر ـ من مفردات العربية إلى المعجم السالب العديم القيمة الاستعمالية، دخلتها عن طريق الترجمة والتعريب عشرات الآلاف من الألفاظ الجديدة[355]. وقد امتدّ هذا التطور من الألفاظ إلى التراكيب والبنية المورفولوجية. فقد أمكن لمختصّ معاصر بأدبيات "المثاقفة" أن يضع معجماً بكامله، في نحو من عشرين ألف مادة، سماه معجم التعابير المعاصرة، وأظهر فيه من خلال المفردات والتعابير معاً مدى أثر الترجمة في تطوّر العربية المعاصرة" [356]. كما تسنّى لاختصاصي معاصر في اللغة العربية أن يرصد ويحصي المئات من التراكيب والأساليب اللغوية التي تنمّ عن تحوّل مورفولوجي في سلوكية اللغة العربية تحت تأثير الترجمة وتركيب الجملة بالفرنسية والإنكليزية، اللغتين الأساسيتين اللتين حكمتا تعامل العربية مع الحداثة. فمن هذه التراكيب المستجلبة والمستزرعة في تربة اللغة العربية، العبارات التالية التي تتردّد بإيقاع لغة الصحافة العربية: بكى بكاء مرّاً، نقده نقداً مرّاً، بكى بدموع التماسيح، ذرّ الرماد في العيون، سهر على المصلحة العامة، لعب دوره في السياسة، لعب بالنار، لعب ورقته الأخيرة، كسب بعرق جبينه، تمشى قتلاً للوقت، اصطاد في الماء العكر، ضحك ضحكة صفراء،

وضع النقاط على الحروف، أجاب بالحرف الواحد، حرق البخور لسيده، أخذ بنظر الاعتبار، ضرب الرقم القياسي، ألقى ضوءاً على المسألة، مرّ بتجربة قاسية، قلب صفحة الماضي، علّق أملاً كبيراً، أعاره أذناً صاغية، أعطى الكلمة للخطيب، وضع على طاولة البحث، أثار عاصفة من التصفيق، كرّس حياته للقضية، خانته الذاكرة، نظر بالعين المجردة، عارضته الأكثرية الساحقة، أخذ مكانه بين رفاقه، وقف على هامش السياسة، إلخ[357].

ولكن رغم أهمية هذه التحولات في شكل اللغة، فإنّ تأثير المثاقفة (هذه كلمة من عشرات آلاف الكلمات المولَّدة) في اللغة العربية يبرز بصفة خاصة في سيرورة عقلنتها، أي تنائيها درجة أخرى عن الإنشائية التي لم تفلح حتى لغة عصر النهضة في الانعتاق من إسارها تماماً، وتدانيها درجة أخرى من اللغة المفهومية للعقل الاستدلالي الحديث. فالعربية المعاصرة كفّت إلى حد بعيد عن أن تكون لغة المترادفات التي كانتها على مدى تاريخها. فقد أمست كلّ لفظة تؤدي معنى واحداً لصيقاً بها في تطابق شبه مثالي بدون فائض في الألفاظ بالنسبة إلى المعنى، وبدون فائض في المعاني بالنسبة إلى اللفظ. ولن نملك من دليل على مثل هذا التحول الدلالي التطابقي في اللغة العربية خيراً من ذاك الذي تقدّمه اللغة التي يكتب بها ناقد العقل العربي. فلولا الصرامة المفهومية التي تميّز لغته[358]، لما كان بكلّ تأكيد تبوأ مكانته الحالية كأستاذ تفكير بالنسبة إلى شريحة واسعة من الأنتلجنسيا العربية. ومن ثم فإنّنا نطرح في ختام هذه الفقرة عن تطور (أو لاتطور) اللغة العربية السؤال الختامي التالي: هل اللغة التي يكتب بها الجابري هي عين ''لغة الأعراب'' التي ما زالت ''هي ذاتها منذ أربعة عشر قرناً''؟ وإذا كان الناطق المعاصر بالعربية لا يفهم لغة الشعر الجاهلي بدون وساطة شارح أو قاموس، فهل يمكن لعربي الجاهلية ـ فيما لو قيّض له أن يُبعث ـ أن يفهم لغة الجابري في تكوين العقل العربي بدون وساطة مترجم؟ وإذا لم تكن هذه القطيعة في التفاهم بين الأجيال دليلاً على طفرات في التطور اللغوي، فعلامَ تدلّ إذن؟

* * *

بعد التهمة الكبرى التي يكيلها الجابري للعربية، فيخفضها من لغة حضارة إلى لغة بداوة مستعصية على التجريد والتطور، يرميها بخمس تهم صغرى: فهي أولاً لغة ذهنية مقنّنة إلى حد التحنيط ومصطنعة إلى حد الجمود والانقطاع عن التطور الحيّ؛ وهي ثانياً لغة موسيقية، ذات أبنية وزنية، تغلِّب الصورة الصوتية على الدلالة النطقية، فلا يزداد ''طابعها الحسّي'' من جرّاء ذلك إلا تعمّقاً؛ وهي ثالثاً لغة غير حملية، أي غير منطقية وغير مطابقة لنظام العقل، ونصابها المقدور لها أن تصدر ''بياناً'' لا ''حكماً''؛ وهي رابعاً لغة مزدوجة إلى فصحى وعامية، مما يحكم على العقل العربي الذي تحدّده بـ ''تمزّق رهيب''؛ وهي أخيراً لغة تعاني من قصور قاتل في الأبجدية، مما يقلب وظيفتها رأساً على عقب ويجعل من العقل خادماً لها بدلاً من أن تكون مخدومة له.

ورغم ''ثانوية'' هذه الاتهامات، فإننا لا نستطيع أن نضرب عنها صفحاً؛ إذ ما دامت اللغة ''تساهم مساهمة أساسية في تحديد نظرية الإنسان إلى الكون''، وما دامت العربية تحدد ''العقل العربي بنية ونشاطاً'' بدرجة أعلى من تلك التي تحدد بها أية لغة أخرى أي عقل آخر، فلا محيص عن استكناه شتّى معطياتها وتفكيك مختلف آلياتها لإدراك ''مدى ما يمكن أن يكون من تأثير لهذه اللغة على العقل العربي ونظرته إلى الأشياء، تلك النظرة التي لا بد أن تتأثر قليلاً أو كثيراً بالنظرة التي تجرّها معها اللغة العربية منذ تدوينها، أي منذ عصر التدوين ذاته'' [359].

ولنبدأ بأوّل عيوب العربية الصغرى، وهو عيب ورثته العربية عن الكيفية التي تمّ بها تدوينها على يد أول المدونين شبه الأسطوري الخليل بن أحمد الفراهيدي.
يقول الجابري في نص طويل ومحكم الصياغة "علمياً":
"لقد اتجه الخليل بن أحمد... بعقله الرياضي إلى وضع قوالب نظرية افتراضية، لا تعدم أصولاً في واقع اللغة، فوزّع عليها النطق العربي، منطلقاً في البداية من "الإمكان الذهني" غير آبه بـ "الإمكان الواقعي"... بل إنه ليخيّل إلينا أن الخليل بن أحمد، بتعامله مع الحروف الهجائية العربية الثمانية والعشرين كمجموعة أصلية اشتقّ منها كل المجموعات الفرعية الكامنة فيها، والتي تشتمل على عنصرين إلى خمسة عناصر، إنما كان يطبق بوعي جانباً أساسياً من العمل الرياضي المؤسس لنظرية المجموعات في صيغتها المعاصرة. يتعلق الأمر هنا بالمبدأ الذي بنى عليه الخليل معجمه الشهير، والذي كان أوّل معجم في العربية، بل لربما أوّل معجم من نوعه في تاريخ اللغات. لقد لاحظ الخليل أنّ الكلمات العربية هي إما ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية، أما ما فوق ذلك فحروف زائدة يمكن الاستغناء عنها بردّ المزيد إلى المجرد. وبناءً على ذلك أخذ يركّب الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض مثنى وثلاث ورباع وخماس مستنفداً في ذلك كل التراكيب الممكنة (مثلاً: بد، دب، أبد، أدب، بدأ، بأد، دأب، دبأ... إلخ)، مسقطاً المكرّر منها، إلى أن تم له استخراج جميع الألفاظ التي يمكن أن تتركب من الحروف الهجائية العربية (من حرفين إلى خمسة أحرف)، فبلغت حسب ما نقله بعض المؤرخين 12,305,412 لفظاً، أي مجموعة حروف. ثم أخذ بفحص هذه الألفاظ ـ المجموعات، فما وجده مستعملاً مثل "ضرب" أبقاه وسجله وما وجده غير مستعمل مثل "جشص" أهمله... تلك فكرة مجملة عن المبدأ المنهجي الذي اعتمده الخليل واللغويون من بعده في جمع اللغة وتصنيف ألفاظها. فإذا نظرنا إلى هذا المبدأ من الزاوية المنطقية المحض وجب القول إننا هنا إزاء عمل علمي وصرامة منطقية وعقلية رياضية راقية... غير أنّ المنطق شيء والواقع شيء آخر، ويجب أن يكون المنطق في خدمة الواقع الحي لا العكس. وعندما يتعلق الأمر بواقع حيّ متطور فإنه من الضروري ترك "الحرية" لمنطق التطور، وهو غير المنطق الرياضي، وإلاّ أدى فرض القوالب المنطقية الصورية على ذلك الواقع إلى قتل الحياة فيه، فيكون مآله التحجّر والتوقّف عن النمو..."
"إذا نظرنا إلى النتائج التي أسفر عنها هذا المبدأ الذي وضعه الخليل والطريقة التي اتبعها، وهما نفس المبدأ والطريقة اللذين سار عليهما علماء اللغة من بعده... وجدنا أنفسنا أمام طريقة لـ "صنع" اللغة وتحجيمها في قوالب ثابتة صلبة، لا أمام قواعد لجمع شتاتها وتنظيم حياتها الداخلية مع الحفاظ لها على إمكانية التطور والتجدد. وإذا تذكرنا ما قلناه من قبل بصدد دور اللغة في تشكيل تصوّر الإنسان للعالم، وبالتالي في بناء عقله وهيكلة فكره، أدركنا أية آثار سلبية كان لا بد أن تخلّفها في العقل العربي طريقة الخليل واللغويين من بعده. لقد انطلق الخليل من الإمكان الذهني فتعامل مع الحروف الهجائية العربية تعاملاً رياضياً صرفاً، فحصر أنواع الألفاظ الممكن تركيبها منها. وهذا المبدأ كان لا بد أن يجعل اللغة من صنع الذهن بدل أن تكون نتيجة التعامل معها كمعطى واقعي. وفي هذه الحالة ستنقلب العملية من عملية جمع اللغة إلى عملية التماس سند واقعي لفرض نظري. إن تركيب الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض لإنشاء جميع الكلمات الممكنة ثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية يمكن أن ينظر إليه على أنه وضع بالجملة للغة العربية. وعلى الرغم من الجهود الجبارة التي بذلها الخليل وزملاؤه اللغويون من أجل التمييز في هذه المجموعات اللغوية الافتراضية بين المستعمل والمهمل، فلقد كان من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، وضع خط فاصل ونهائي

بين ما نطقت به العرب وما لم تنطق به... لقد كان من الطبيعي، والحالة هذه، أن يتحكّم "القياس" بدل السماع: فالكلمات صحيحة لأنها ممكنة وليس لأنها واقعية، وهي ممكنة ما دام هناك أصل يمكن أن ترد إليه أو نظير تقاس عيه، وهي ليست واقعية لأن "الفرع" هنا في الغالب فرض نظري وليس معطى من معطيات الاستقراء والتجربة الاجتماعية. وسنرى بعد قليل دور هذه الفروض النظرية في تضخيم اللغة وجعلها ذات فائض من الألفاظ بالنسبة للمعنى، الشيء الذي سينعكس أثره، ولا بد، على طريقة تعامل العقل العربي مع اللغة، لغته التي تساهم مساهمة أساسية في صنعه... والواقع أن طريقة الخليل لم تكن إلا مظهراً واحداً من مظاهر الصنعة والاصطناع التي تعرضت لها اللغة العربية في عصر التدوين والتي جعلت منها قوالب جامدة ونهائية، لغة محصورة الكلمات مضبوطة التحوّلات، لغة لاتاريخية لأنها لا تتجدد بتجدد الأحوال ولا تتطور بتطور العصور... ولذلك بقيت اللغة العربية وما زالت منذ زمن الخليل على الأقل لم تتغير لا في نحوها ولا في حروفها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة توالدها الذاتي. ذلك ما تقصده عندما نقول عنها إنها لغة لاتاريخية. إنها إذ تعلو على التاريخ لا تسجيب لمتطلبات التطور" [360].

إن هذا النص، على إحكام صياغته، يقدم لنا نموذجاً ناجزاً عن معاظلة علمية تبطنها نية هجائية مبيَّتة للمضاربة بالناقص على اللغة العربية، ومن ثم على العقل العربي "الذي تحدده".

وإذا كانت النية الهجائية ما عادت بحاجة إلى مزيد من البيان بعد كل ما تقدم، فإن المعاظلة العلمية تحتاج منا إلى تفكيك وئيد، ولا سيما أنّها ترتكز، فضلاً عن المعجم العلمي الرياضي، على إشكالية إبستمولوجية ظاهرة القوة تصوغ بإحكام منطقي لا ثغرة فيه شكلياً القصور الذاتي لطريقة عمل الخليل وزملائه المتّهمين بالانطلاق من الإمكان الذهني بدلاً من المعطى اللغوي الواقعي، وبالتالي بتأسيس لغة افتراضية ومصطنعة ومحصَّنة ضد التطور.

أما وأنّنا أمام معاظلة، لا أمام إشكالية علمية حقيقية، فدليلنا الأول هو التناقض المباطن لها. فلو صح أنّ العربية جمعت ودوّنت من قبل الخليل وزملائه بمنطق رياضي صرف وعلى أساس من الإمكان الذهني بدون اعتبار للمعطى الواقعي، لكان هذا معناه أنّ العربية هي اللغة الأكثر تجريداً والأكثر قابلية للتجريد بين اللغات. والحال أن هذه اللغة التي يقال لنا إنها من "صنع الذهن" بدون مقابل لها أو سند في "المعطى الواقعي" هي عينها التي كان قيل لنا للتو إنّها تنوء تحت وطأة طابع حسيّ عضال، وهي عينها التي قيل لنا إنها تعكس "الحياة الحسية الابتدائية" للأعراب الذين جمعت من أفواههم، وهي عينها التي يقال لنا، من خلال شاهد منقول عن الأرسوزي، إن ما من كلمة أصيلة وغير دخيلة فيها إلا وهي "ذات أصول في الطبيعة" [361]، وهي عينها التي يقال لنا أخيراً إن "لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية" "ليست فضيلة فيها"، بل "معطى واقعي تاريخي يجب أن ننظر إليه بعين النقد وليس بعين الرضى والمدح" [362].

وإذا كان مبدأ الإمكان الذهني، لا الرجوع إلى "العالم الواقعي المشخص"، هو الذي تحكّم بجمع العربية وتدوينها، وهو مبدأ "كان لا بد أن يجعل اللغة من صنع الذهن بدل أن تكون نتيجة التعامل معها كمعطى واقعي"، فكيف يقال لنا في نفس الصفحة، وربما في نفس الفقرة، إنّها ما جمعت إلا من "أفواه الأعراب"، وحدهم "دون غيرهم"، وإن المبدأ الذي تحكم بالتالي بجمعها هو "مبدأ الفطرة" ومبدأ "عالم الحس" الذي هو "عالم البدو من العرب" [363].

وعندما تهجى العربية تارة لأنها حسية وطوراً لأنها ذهنية، وتارة لأنها فطرية وطوراً لأنها مصطنعة، وتارة ثالثة لأنها من صنع الأعراب وطوراً ثالثاً أيضاً لأنها من صنع مثقفي عصر التدوين، فإن الثابت في كل هذه المتناقضات هو التناقض نفسه، والثابت معه هو النّية الهجائية التي

تعكس تصميماً نفسياً ـ سالباً في الحالة التي نحن بصددها ـ أكثر مما تعكس موقفاً معرفياً، والتي تسعى إلى تظهير نفسها بأي ثمن، ولو على حساب التماسك المنطقي.
وفضلاً عن التناقض كمؤشر نفسيّ، فإن النصاب العلمي للمعاظلة هو اللامعرفة. فالمعاظلة في تعريفنا هي كلّ ما يقوم من الإشكاليات على بناء منطقي صارم وملزم في نتائجه انطلاقاً من مقدمات مستوهمة، وفي كل الأحوال غير مستقرأة من الواقع. وحد المعاظلة العلمية عندنا هو ما يلبّي منها شروط المعقولية بدون أن يلبي شروط الحقيقة. ونحن نزعم أنّ الإشكالية الجابرية التي نحن بصددها هي ـ على ظاهر قوّتها ـ منخورة كعصا سليمان من داخلها. وبمعنى من المعاني، فإنها قابلة للقلب على نفسها. فلئن يكن المأخذ الكبير للجابري على "الخليل وزملائه" أنهم اصطنعوا اللغة انطلاقاً من الإمكان الذهني المحض، بدون الرجوع إلى "معطيات الاستقراء والتجربة الاجتماعية"، فليس من إشكالية قامت على الفرض الذهني بدون سند من الواقع كالإشكالية التي يحبس فيها ناقد اللغة العربية الصانعين المزعومين لهذه اللغة في "عصر التدوين". فمن موقع ذهني صرف، أي بدون الرجوع إلى المعطى الواقعي المتمثل بـ كتاب العين نفسه، يصوغ الجابري فرضيته عن "ذهنية" طريقة عمل الخليل وزملائه. وليس دليلنا الوحيد على ما نزعمه أنّ الجابري سطر ما سطره من صفحات عن البنية المنهجية لمعجم العين بدون إيراد شاهد واحد من هذا المعجم. بل نكاد نقطع الشك باليقين لنقول إنّه ما كان له أن يبني الفرضية التي بناها إلا لأن تعامله كان، لا مع كتاب العين نفسه، بل مع صورة مستوهمة عنه. ونحن نعلم أننا نصوغ على مستوى الأمانة العلمية، مرة أخرى، اتهاماً خطيراً. ولكننا لا نستوهم هذا الاتهام، بل نبنيه على دليل مادي، أو بتعبير أدقّ رقمي. فالجابري يقول إن الخليل "أخذ يركّب الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض مثنى وثلاث ورباع، مسقطاً المكرّر منها، إلى أن تم له استخراج جميع الألفاظ التي يمكن أن تتركّب من الحروف الهجائية العربية، فبلغت حسب ما نقله بعض المؤرخين: 12,305,412 لفظاً".
وصحيح أنّ الجابري لا يسمّي هؤلاء "المؤرخين" الذين ينقل عنهم، ولكن لا هو، ولا أيّ "مؤرخ" تسنّى له أن يتصفح معجم العين مجرد تصفح، كان يمكن له، انطلاقاً من "المعطى الواقعي"، أن يتوصّل من قريب أو بعيد إلى هذا الرقم المذهل.
فأن يكون معجم العربية تعدّى منذ أيام الخليل، أي حتى قبل أن تصيب العربية كامل تطوّرها كلغة حضارة كبرى، الاثني عشر مليون لفظ، فهذا معناه أنّ العربية، وهي لا تزال "لغة أعراب" حسب فرضية الجابري نفسه، تخطّت منذ القرن الثاني للهجرة بمئة واثني عشر ضعفاً الحجم المعجمي لأية لغة حضارية غنيّة ومتطوّرة في القرن العشرين لا تزيد مفرداتها القاموسية ـ مهما زادت ـ على المئة ألف لفظ[364].
وإن يكن لسان العرب، وهو أكبر المعاجم العربية بإطلاق، لا يشتمل، بإقرار الجابري نفسه كما رأينا، على أكثر من ثمانين ألف مادة لغوية، فكيف أمكن لمعجم العين، وهو أصغر منه بمرّات، أن يشتمل على اثني عشر مليون مادة لغوية ونيّف؟
والواقع أنّ كل من تسنى له أن يتصفّح معجم العين يعلم أنه يقع في نحو من ألفي صفحة لا أكثر. ولو أحصيت جميع كلماته ـ ليس فقط مواده اللغوية، بل كذلك شروحها وشواهدها من القرآن والحديث وشعر العرب وكلامهم ـ لما تعدّت النصف مليون كلمة. وبالفعل، إن الطبعة المتداولة بين الأيدي اليوم من كتاب العين ـ وهي الطبعة التي أشرف على تحقيقها مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ـ تقع في ثمانية أجزاء، وكل جزء في نحو من مئتين وخمسين صفحة، وكل صفحة في نحو من مئتين وخمسين كلمة. وبالتالي يكون المجموع: $8 \times 250 \times 250 = 500000$ كلمة.

أما إذا قصرنا الإحصاء على المواد اللغوية، فما كان لها، مهما بلغ من ضخامة معجم العين، أن تتعدى 21952 مادة. وذلك لسبب بسيط. فالعربية، بحروفها الهجائية الثمانية والعشرين، لا يمكن أن يتركّب منها، وهي اللغة الثلاثية الجذور، سوى: 28 × 27 × 26 = 19656. وإذا أضفنا إليها الجذور الثنائية المضعّفة يكون المجموع 21952. ذلك هو الحد الأقصى لأي معجم عربي مرتّب، شأن معجم العين، على أساس اشتقاقي. ولكنّ الحد الأقصى هو محض حدّ افتراضي، لا واقعي. فليست جميع جذور العربية قابلة للتقليب على وجوهها الستة. فقد يتراوح عدد "المهمل" من التقاليب بين الواحد والخمسة. بل ثمة جذور مهملة بتمامها، ومنها على سبيل المثال ـ كما يذكر الجابري نفسه ـ "جشص". وبالاجمال، فإنّ المهمل من جذور العربية ومن تقاليبها معاً يزيد على المستعمل بنحو من ثلاثة أضعاف. فالحدّ الأقصى الواقعي، لا الافتراضي، للعربية، يتراوح حول 5500 مادة لغوية أساسية. وبالعودة إلى كتاب العين فقد أمكن لنا أن نحصي ـ إن لم نخطئ الحساب ـ 5665 مادة أساسية، علماً بأنّ الخليل قد أدرج في مواده حتى أسماء أعلام. فقد اعتبر على سبيل المثال مادة "عكظ" مستعملة، وإن لم تكن وردت لها في العربية سوى صيغة واحدة هي "عكاظ" السوق المشهورة.

وإذا علمنا أنّ الخليل قد يورد للمادة اللغوية الواحدة لفظاً واحداً كما في مادة "ع ك ظ"، أو عشرة ألفاظ كما في مادة "ع ر ب"، وأنّ المعدّل الوسطي للمادة اللغوية الواحدة يتراوح عنده إجمالاً بين خمسة ألفاظ أو ستة كما في مادة "ض ج ع"، فلنا أن نقدّر حجم معجم العين بنحو من 5665 × 5 = 28325 لفظاً، أو بنحو من 5665 × 6 = 33990 لفظاً على أبعد تقدير. وهذا الحجم يقلّ بنحو 400 مرة عن ذاك الذي يقترحه الجابري نقلاً عن "بعض المؤرخين": 12,305,412 لفظاً. ولو صحّ هذا الرقم الذي يورده الجابري، لكان ينبغي أن يقع معجم الخليل، لا في نحو ألفي صفحة وثمانية مجلدات كما هو في الواقع، بل في نحو ثمانمئة ألف صفحة وثلاثة آلاف ومئتي مجلد.

وإذا كانت المواد اللغوية الأساسية التي تعامل معها الخليل لا تزيد على 5665 مادة، وإذا كانت الألفاظ المشتقّة التي شرحها لا تزيد في أبعد تقدير على أربعين ألف لفظ، فلنا أن نشكّ في أن يكون الخليل هو المسؤول عن ظاهرة تضخّم الألفاظ بالنسبة إلى المعنى في اللغة العربية المعجمية. وبدون أن ننكر وجود ظاهرة المترادفات في اللغة العربية، فإننا لا نستطيع أن نعيد تضخمّها اللفظي إلى "المبدأ المنهجي الذي اعتمده الخليل واللغويون من بعده في جمع اللغة وتصنيف ألفاظها". فخلافاً لما يدّعيه ناقد العقل العربي وهاجي اللغة العربية، فإن الخليل ما انطلق من "الإمكان الذهني" ولا "تعامل مع الحروف الهجائية" العربية تعاملاً رياضياً صرفاً"، ولا بدأ عمله بتركيب "الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض مثنى وثلاث ورباع وخماس، مستنفداً في ذلك كلّ التراكيب الممكنة، إلى أن تمّ له استخراج جميع الألفاظ التي يمكن أن تركّب من الحروف الهجائية العربية". ولو كان استخرج 12,305,412 لفظاً، لكان احتاج لتحرير كتاب العين لا إلى عشر سنوات أو عشرين سنة كما هو مرجّح، بل إلى 400 سنة في أقلّ تقدير (وإلى 800 سنة في أبعد تقدير).

والواقع أنّه حتى لو تعامل الخليل مع المفردات اللغوية بمنطق رياضي صرف، لما كان احتاج إلى أن يتعامل مع أكثر من 3276 جذراً ثلاثياً أساسياً، هي "النجوم الثابتة في سماء الساميات" كما كان سماها لوي ماسينيون. ومن هذه الجذور الأساسية ما كان له أن يستخرج، عن طريق التقليب السداسي، سوى 19656 لفظاً أو 21952 لفظاً بإضافة الجذور الثنائية المضعفة كما كنا رأينا. ورغم المديح الذي يبطن مقصداً هجائياً، فإنّ الخليل ما كان له أن يستبق عصره ويخترع "نظرية

المجموعات'' كما يقول الجابري، أو ''حساب التباديل والتوافيق'' كما يقول شوقي ضيف. فهذا عمل كان ينتظر كشوف الحداثة والتطوّر الذي أصابته الرياضيات الحديثة على يد جورج كانتور (1845 ـ 1918). وكلّ ما هنالك أنّ أذنه الموسيقية وحاسته الرياضية وتضلّعه المرجح في علم اللغة الهندي وعلم النحو السرياني قد أتاحت له أن يكتشف أو أن يطبّق مبدأ التقليب السداسي. فعن طريق التقليب ''استطاع الخليل أن يعرف المستعمل من العربية والمهمل، فعقد الكتاب على المستعمل وأهمل ما عداه'' [365]. وخلافاً لدعوى الجابري بأن الخيل انطلق ''في البداية من الإمكان الذهني غير آبه بالإمكان الواقعي''، فإن التقليب السداسي لم يكن بين يدي الخليل سوى أداة منهجية لحصر المستعمل دون المهمل من كلام العرب. وبدون أن يبدأ باستنفاد ''كل التراكيب الممكنة'' و''استخراج جميع الألفاظ التي يمكن أن تتركب من الحروف الهجائية العربية'' ـ وما كان لها أن تتعدى بحال من الأحوال كما رأينا 21952 لفظاً ـ فإن تنظيمه للمستعمل بالاستعانة بالمنهج التقليبي قد أتاح له أن يقفز فوق المهمل بدون أن يتوقف عنده إلا فيما ندر. ففي ''باب العين والهاء والدال''، مثلاً، يذكر أن ''ع هـ د، ع د هـ، د هـ ع مستعملات''، ولا يشير البتة إلى ''المهملات''، أي ''هـ د ع'' و''هـ ع د'' و''د ع هـ''. وفي ''باب العين والهاء والتاء'' يذكر أن ''ع ت هـ'' مستعمل فقط، ولا يأتي بذكر المهملات الخمسة. وفي ''باب العين والجيم والضاد'' يذكر أن ''ض ج ع'' يستعمل فقط، ويهمل ذكر المهملات الخمسة الباقية. وقل مثل ذلك في ''باب العين والكاف والظاء''، فهو يقول: ''ع ك ظ، ك ع ظ، مستعملان فقط'' ولا يأتي بذكر المهملات الأربعة الباقية. كما أنه يمتنع امتناعاً تاماً في الرباعيات والخماسيات عن ذكر المهملات لكثرتها وغلبتها. وهذ لا يعني أنّه لا يتّفق لمصنف كتاب العين أن يشير إلى المهملات وأن يسمّيها. فذلك ما يفعله مثلاً عندما يذكر في ''باب العين والهاء والقاف'' أن ''ع ق هـ'' و''ق ع هـ'' مهملان''. أو عندما يسمّي في ''باب العين والجيم واللام'' خمسة مستعملات هي ''عجل، علج، جعل، جلع، لعج''، وينص على مهمل واحد هو ''لجع''. ولكن مقابل هذا القليل النادر من المهمل المنصوص عليه، قد يتفق للخليل أن ''يهمل'' سلسلة بكاملها من ''المهملات''. ففي ''باب الثلاثي الصحيح من حرف العين'' يدرج في خانة المهمل اللامسمى كل ''التراكيب الممكنة'' بين العين والحاء، فيقول: ''لم تأتلف العين والحاء مع شيء من سائر الحروف إلى آخر الهجاء، فاعلمه''. وذلك ما يفعله أيضاً عندما ينفي أية إمكانية للتركيب بين الضاد والصاد فيقول: ''قال الخليل بن أحمد: الضاد مع الصاد معقوم، لم تدخلا معاً في كلمة من كلام العرب إلا في كلمة وضعت مثالاً لبعض حساب الجُمل، وهي ''صعفض''، هكذا تأسيسها، وبيان ذلك أنها تُفسر في الحساب على أن الصاد ستون، والعين سبعون، والفاء ثمانون، والضاد تسعون. فلما قبحت في اللفظ حولت الضاد إلى الصاد فقيل ''صعفص'' [366].

وكما هو واضح من النصين الأخيرين فإن المسألة في نظر الخليل لم تكن مسألة ''رياضية''، ولا قائمة بالتالي على ''الإمكان الذهني'' بقدر ما كانت مسألة صوتية قائمة على جدل التآلف والتنافر ما بين الحروف. وإنما بصفته عالماً في الصوتيات يتّفق للخليل أن يقول: ''القاف والكاف لا يجتمعان في كلمة واحدة، إلا أن تكون الكلمة معرَّبة من كلام العجم، وكذلك الجيم مع القاف لا يأتلف إلا بفصل لازم. وغير هذه الكلمات المعربة، وهي الجوالق والقبج، ليستا بعربية محضة ولا فارسية'' [367]. ومن هذا المنظور الصوتي يقول أيضاً: ''قال الخليل: سمعتُ كلمة شنعاء لا تجوز في التأليف الرباعي. سئل أعرابي عن ناقته فقال: تركتها ترعى العُهعُخ، فسألنا الثقات من علمائهم فأنكروا أن يكون هذا الاسم من كلام العرب'' [368]. ودوماً بصفته رائداً لعلم الصوتيات في العربية يقول: ''إن وردت عليك كلمة رباعية أو خماسية معرّاة من حروف الذلق أو الشفوية ولا يكون في

تلك الكلمة من هذه الحروف حرف واحد أو اثنان أو فوق ذلك فاعلم أن تلك الكلمة محدثة مبتدعة ليست من كلام العرب... فإذا ورد عليك شيء من ذلك فانظر ما هو من تأليف العرب وما ليس من تأليفهم نحو: قعثج ونعثج ودعثج لا ينسب إلى عربية ولو جاء عن ثقة'' [369].

وكما هو واضح من النص الأخير أيضاً فإنّ المبدأ الذي تحكّم في جمع الخليل للعربية لم يكن ''الإمكان الرياضي''، بل ''كلام العرب'' عيناً وسماعاً. فاستقراء العربية، وليس تجريدها الذهني، هو المبدأ المنهجي الذي التزم به من فاتحة كتابه. يقول: ''هذا ما ألّفه الخليل بن أحمد البصري ـ رحمة الله عليه ـ من حروف أ. ب. ت. ث، مع ما تكمّلت به، فكان مدار كلام العرب وألفاظهم، فلا يخرج منها عنه شيء'' [370].

إذن فالخليل لم ينطلق من ''فرض نظري'' ثم راح يبحث له عن ''سند واقعي''. أي هو لم يبن هيكلاً معجمياً مجرّداً، أو ''على العظم'' كما يقال في لغة المعماريين، ثم راح يحشوه ويكسوه بما يوائمه ولا يوائمه من الألفاظ المستعملة والمهملة. بل كان منهجه الأول والأوحد استقراء العربية استقراءً تاماً يقارب أن يكون إحصاءً، ثم إخضاع المادة المستقرأة لتنظيم عقلاني. وعليه، لا ندري ''أية آثار سلبية كان لا بدّ أن تخلّفها في العقل العربي طريقة الخليل واللغويين من بعده''. وعندما يضع ناقد العقل العربي النزعة الذهنية في رأس قائمة خطايا الخليل وزملائه، مؤكداً أنّ ما فعلوه ''يمكن أن ينظر إليه على أنه وضع بالجملة للغة العربية''، فإنما يدلل على جهل بالمبدأ المنهجي الصارم الذي تحكّم بعملية التجميع والتعجيم اللغويين، وهو مبدأ لم يجرؤ قط أيّ لغوي عربي ـ قبل العصر الحاضر ـ على الخروج عليه مهما بلغ انتصاره للنزعة العقلية القياسية: فالنحو وغيره من علوم اللغة يمكن أن يوضع وضعاً عقلياً، ولكن اللغة نفسها لا توضع إلا ''وضعاً نقلياً'' [371]. وعندما يضيف ناقد العقل العربي وهاجي اللغة العربية القول: ''لقد كان من الطبيعي، والحالة هذه، أن يتحكم القياس بدل السماع: فالكلمات صحيحة لأنها ممكنة وليس لأنها واقعية، وهي ممكنة ما دام هناك أصل يمكن أن تردّ إليه أو نظير تقاس عليه، وهي ليست واقعية لأن الفرع هنا في الغالب فرض نظري وليس معطى من معطيات الاستقراء والتجربة الاجتماعية''، فإنما ينقض نقضاً عنيفاً كل الأساس الذي قامت عليه عمارة اللغة العربية، ألا هو مبدأ تبعية القياس للسماع الذي يقول فيه ابن جني، وهو من هو من حيث انتصاره للنزعة القياسية العقلية: ''اعلم أن الشيء إذا اطّرد في الاستعمال وشذ عن القياس، فلا بد من اتباع السمع الوارد به فيه نفسه... وإذا تعارضا]السماع والقياس[نطقت بالمسموع على ما جاء عليه... لأنك إنما تنطق بلغتهم وتحتذي في ذلك جميع أمثلتهم... واعلم أنك إذا أداك القياس إلى شيء ما، ثم سمعت العرب قط نطقت فيه بشيء آخر، فدع ما كنت عليه إلى ما هو عليه'' [372].

والواقع أنه إن يكن من شيء قد ''وضع بالجملة'' ومن منطلق الفرض النظري المحض دونما سند من الواقع، فإنما هي دعوى الجابري ذاتها، فقد قال ما قاله لا بناءً على ''معطيات الاستقراء والتجربة''، أي لا بالرجوع إلى كتاب العين ـ وهو هنا محك التجربة ـ بل بالقطيعة التامة معه. وليس من قبيل الصدفة أن يكون الجابري بنى فرضه الذهني عن طريقة عمل الخليل ''الذهنية'' وطوّره على مدى بضع صفحات من تكوين العقل العربي بدون أن يورد شاهداً واحداً من شواهده. فاتهام مصنف العين بـ ''النزعة الذهنية'' لا تقوم له قائمة إلا في ''ذهن'' لا خبرة له بالكتاب ولا تجربة له بالنص. ففي ''مصنع الذهن'' وحده يمكن أن تختلق لمعجم العين هندسته الذهنية المحضة. وقد يكون مباحاً لنا، استناداً إلى قرائن عدة، أن نقول إن الجابري لا يتعامل مع كتاب العين، بل مع صورة له قائمة في ذهنه. وهي صورة غير مطابقة لأي واقع بدليل ''الإثني عشر مليون لفظ'' التي

يوهم نفسه وقارئه معاً بأن الخليل قد كسا بها ناطحة سحابه الذهنية[373]. ولسنا نستطيع أن نقطع بيقين بصدد المصدر الذي استقى منه الجابري الصورة التي في ذهنه عن معجم العين: فصاحب مشروع نقد العقل العربي لا يصرّح هنا بمصادره. ولكننا نشتبه مع ذلك في مصدرين: مصدر أخذ عنه تصوّره عن سبق الخليل إلى التطبيق "الواعي" لـ "نظرية المجموعات في صيغتها المعاصرة"، ومصدر استقى منه تصوره عن تحكّم "الفرض النظري" لا "المعطى الواقعي" ببناء معجمه، مما أدى إلى "فرض القوالب المنطقية الصورية" على الواقع اللغوي العربي وإلى "قتل الحياة فيه".

أما المصدر الأول فهو بلا أدنى مراء ابن خلدون. فصاحب المقدمة هو من يقدّم، في الفصل الذي يعقده عن "علم اللغة"، صياغة محكمة لما يمكن أن يعدّ في الأزمنة المتأخرة ابتكاراً مبكراً لنظرية المجموعات الرياضية. يقول: "كان سابق الحلبة في ذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي، ألّف فيها كتاب العين، فحصر فيه مركَّبات حروف المعجم كلها من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، وهو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربي، وتأتّى له حصر ذلك بوجوه عديدة حاضرة، وذلك أنّ جملة الكلمات الثنائية تخرج من جميع الأعداد على التوالي من واحد إلى سبعة وعشرين، وهو دون نهاية حروف المعجم بواحد لأنّ الحرف الواحد منها يؤخذ مع كل واحد من السبعة والعشرين فتكون سبعة وعشرين كلمة ثنائية، ثم يؤخذ الثاني مع الستة والعشرين كذلك، ثم الثالث والرابع، ثم يؤخذ السابع والعشرون مع الثامن والعشرين فيكون واحداً، فتكون كلّها أعداداً على توالي العدد من واحد إلى سبعة وعشرين، فتجمع كما هي بالعمل المعروف عند أهل الحساب، ثم تضاعف لأجل قلب الثنائي لأنّ التقديم والتأخير بين الحروف معتبر في التركيب، فيكون الخارج جملة الثنائيات فيما يجمع من واحد إلى ستة وعشرين لأن كل ثنائية يزيد عليها حرفاً فتكون ثلاثية، فتكون الثنائية بمنزلة الحرف الواحد مع كل واحد من الحروف الباقية، وهي ستة وعشرون حرفاً بعد الثنائية، فتجمع من واحد إلى ستة وعشرين على توالي العدد ويُضرب فيه جملة الثنائيات، ثم يضرب الخارج في ستة جملة مقلوبات الكلمة الثلاثية، فيخرج مجموع تراكيبها من حروف المعجم. وكذلك في الرباعي والخماسي. فانحصرت له التراكيب بهذا الوجه ورتب أبوابه على حروف المعجم بالترتيب المتعارف واعتمد فيه ترتيب المخارج" [374].

وأما المصدر الثاني فهو أحمد أمين في ضحى الإسلام. يقول: "أوّل من فكّر في هذا الموضوع الخليل بن أحمد ـ على ما بلغنا ـ فكّر في أن يجمع كلّ ما عرف من ألفاظ العرب في كتاب مرتّب، وقد اعترضته في ذلك صعوبتان: الأولى كيف يحصر لغة العرب، الثانية كيف يرتبها. أما المسألة الأولى فحلّها بالطريقة التالية: رأى أنّ الكلمات العربية إما أن تكون مركّبة من حرفين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة، ولا تزيد الكلمة العربية عن ذلك باعتبار أصولها، ثم رأى أنّ الكلمات الثنائية ـ عقلاً ـ يمكن حصرها بأن يفرض أنّ الحرف الأول مثلاً أ، فالحرف الثاني قد يكون باء أو تاء او ثاء، إلخ. فإذا ضربنا أ × 27 (وهي عدد حروف الهجاء) أمكن أن نحصر الكلمات الثنائية المبدوءة بالألف. ثم نأخذ الباء ونضربها في 26، والتاء ونضربها في 25، وهكذا. ومجموع كل هذا نضربه في 2 ليكون معنا مقلوب الحروف... ثم عمل كذلك في الثلاثيات، ففرض أنّ كل ثنائي مما تقدم يعتبر كأنه حرف واحد، فيضرب عدد الثنائيات في 26 وما بعده في 25، وهكذا، ومجموع ذلك يضرب في 6 جملة المقلوب. وفعل مثل ذلك في الرباعي والخماسي. وبذلك حصر جميع الكلمات التي يمكن أن توجد ـ نظرياً ـ ثم بيَّن منها المهمل والمستعمل" [375].

وليس من العسير أن ندرك أنّ نص الجابري لا يعدو أن يكون تركيباً لهذين النصين. وباستثناء غلوّه في التأسيس النظري للنزعة الذهنية المزعومة عند الخليل بن أحمد، فإنّ المعطى الوحيد الذي

يضيفه إلى المعلومات التي ينقلها عن ابن خلدون وأحمد أمين معاً هو الرقم ''12,305,412 لفظاً'' الذي يورده نقلاً عن ''بعض المؤرخين'' بدون أن يسميهم. والحال أنّ الجابري الذي يجعل أحد مصادره المعلنة كتاب السيوطي المزهر في علوم اللغة كان يفترض فيه أن يعلم أنّ من يورد هذا الرقم ليس ''بعض المؤرخين''، بل السيوطي حصراً ونقلاً عن حمزة الأصبهاني[376]. والحال أيضاً أن هذا الرقم ينهض بحد ذاته شاهداً ناطقاً على ما سميناه النزعة الذهنية لدى ناقد العقل العربي نفسه في تعامله مع النصوص، بما فيها نص كتاب العين. ونقصد بالنزعة الذهنية تلك التي تشيد في الذهن واقعاً لا وجود له في الواقع، لا في واقع النص ولا في واقع التاريخ. فالرقم 12,305,412 نموذج لرقم رياضي محض، أي بتوصيف الجابري نفسه رقم صحيح لأنّه ممكن وليس لأنه واقعي. وبعبارة تنقض مبدأ الثالث المرفوع، هو رقم غير كاذب رياضياً بدون أن يكون صادقاً واقعياً. أو بعبارة ثالثة، إنه محض موجود ذهني لا تقابله أية حقيقة وجودية أو تاريخية. وقد رأينا أنه يفارق الحقيقة الواقعة مفارقة تامة بقدر ما يعدّ، بحسب فرض الجابري، ما تم للخليل استخراجه من ''جميع الألفاظ التي يمكن أن تتركّب منها الحروف الهجائية العربية من حرفين إلى خمسة أحرف''. ولكنه بالمقابل يطابق الحقيقة الممكنة بقدر ما يعدّ لا الألفاظ التي استخرجها الخليل بالفعل، بل الألفاظ الممكن استخراجها من حروف الهجاء العربية بالقوة. فالخليل لم يستخرج واقعياً كما رأينا سوى 5665 مادة لغوية. ولكن العربية قابلة ذهنياً، بثنائياتها وثلاثياتها ورباعياتها وخماسياتها، لأن تستخرج منها 12,305,412 مادة لغوية. وهذا بموجب عملية حسابية بسيطة لا تستوجب التعجب من براعة ''بعض المؤرخين'' في الحساب. فنظراً إلى أن العربية لغة جذرية، ونظراً إلى أنّ حروفها الهجائية الثمانية والعشرين قابلة مثنى وثلاث ورباع وخماس للتقليب وفق متوالية متناقضة، فإنّ تعداد الجذور القابلة لأن تتركب منها هو:

ثنائياً - $28 \times 27 = 756$

ثلاثياً - $28 \times 27 \times 26 = 19656$

رباعيا - $28 \times 27 \times 26 \times 25 = 491400$

خماسياً - $28 \times 27 \times 26 \times 25 \times 24 = 12,305,412$

ونستطيع أن نلحظ بسهولة أنّ قابلية التركيب في الثنائيات تقلّ عن الألف (756)، وفي الثلاثيات لا تتعدى العشرين ألفاً (19656)، ولكنها ترتفع في الرباعيات إلى مئات الآلاف (491400) وفي الخماسيات إلى الملايين (11793600).

وبدون أن نغلو في مديح عبقرية الخليل الفردية، صنيع الجابري، لنغالي في ''آثارها السلبية'' على أداة العقل الجماعي التي هي العربية، فإنّنا سنلاحظ أنّ مصنف كتاب العين مارس عبقريته في حدود الطاقة البشرية. فقد أهمل إهمالاً تاماً التقليب العقيم وغير المنتج لملايين الجذور الرباعية والخماسية، وحصر اهتمامه بالتقليب الثنائي للجذور الثنائية وبالتقليب السداسي للجذور الثلاثية، مميزاً في الوقت نفسه المستعمل من المهمل في هذه العشرين ألفاً من الجذور. وخلافاً لدعوى الجابري، ترديداً عن أحمد أمين وابن خلدون، فإنّه لم يفعل في الرباعي والخماسي ما فعله في الثنائي والثلاثي، وإلا كان أدخل نفسه، وأجيال اللغويين من بعده، في متاهة لا مخرج منها، فضلاً عن عقمها التام. وهو بذلك قد دلّل على حسّ واقعي وعقلاني معاً. واقعي لأنّه أتى دائرة العربية من مركزها ـ الجذر الثلاثي ـ وعقلاني لأنه استبعد من نظام العقل ما لا يدخل في نظام العقل، ممتنعاً في الرباعي والخماسي عن ممارسة التقليب وعن الإشارة إلى المهمل لأنّ تعداده بالملايين، ومكتفياً بتسمية المستعمل، وتعداده في الرباعي ـ مثل جعفر وسبسب وجندب بالمئات ـ وفي الخماسي ـ مثل

جحمرش وفرزدق وسفرجل ـ بالعشرات. وعلى عكس ما يقوِّله الجابري، فقد ''وضع المنطق في خدمة الواقع الحي، لا العكس''. وبدلاً من اتهامه بأنه المسؤول، بممارسته الرياضية السابقة لأوانها وبفروضه الذهنية العالية التجريد، عن ''تضخيم اللغة وجعلها ذات فائض عن الألفاظ بالنسبة للمعنى''، فقد كان الأجدى بناقده أن يقرّ له بالفضل في استقراء اللغة وفي حصر المستعمل منها دون المهمل وفي إضفاء الصفة الشرعية على 5665 جذراً واقعياً فقط من جذورها الممكنة الإثني عشر مليوناً. بل الأصح أن يقال إنّه أحكم حصر اللغة إلى حدّ لن يعود معه من همّ للأجيال التالية من اللغويين غير أن يستدركوا عليه تفويتاته ليستلحقوا بالمستعمل بعضاً مما عدّه من المهمل. وبدلاً من اتهامه بأنه المسؤول عن ''مظاهر الصنعة والاصطناع التي تعرضت لها اللغة العربية في عصر التدوين، والتي جعلت منها قوالب جامدة ونهائية، لغة محصورة الكلمات مضبوطة التحولات'' [377]، فقد كان من الأجدى، بدلاً من ذمه في صورة المدح، الإشادة بدوره في عقلنة اللغة العربية، أي تحويلها من لغة فطرة شفاهية إلى لغة عقل مكتوب ونظامي. فالخليل يمكن أن يعدّ بحق مخترع شطرنج اللغة العربية من حيث إن الشطرنج نموذج للعبة مقنّنة عقلياً. وبغض النظر عن أية تاثيرات هندية أو سريانية محتملة، فإنّ عمل الخليل الريادي قد جعل من العربية في وقت مبكر نسبياً، وفي سبق على الكثرة الكاثرة من لغات البشرية، لغة واعية بذاتها. ولعلّ هذا الوعي المبكر بالذات هو ما يفسّر جزئياً معاناتها من ظاهرة فيض الألفاظ بالنسبة إلى المعنى وفيض المعاني بالنسبة إلى اللفظ. وباستعارة مفردات التحليل النفسي، فقد نستطيع القول إنّ الحقل الشعوري في العربية قد أمسى، نتيجة لعملية التدوين والتعجيم المبكرة، أوسع من الحقل اللاشعوري. فعمل الخليل وزملائه قد عطّل إلى حد كبير ظاهرة موت الكلمات في العربية، أو ظاهرة انزياحها من سطح الوعي إلى عمق اللاوعي لتخلي مكانها لتولّد كلمات جديدة أو لاكتساب القديمة منها لدلالات جديدة طرداً مع تجدّد الأحوال وتطوّر العصور. فتدوين العربية وتعجيمها المبكران جعلا منها لغة متراكمة، إذ صانا ما قبل تاريخها القابل للانتساء ونقلا شطراً واسعاً مها إلى حقبتها التاريخية الواعية لذاتها. وبهذا المعنى، ورداً على دعوى الجابري في لاتاريخية اللغة العربية، فإن ظاهرة التضخم اللفظي والمعنوي فيها مردها بالضبط إلى كونها صارت منذ وقت مبكر لغة تاريخية. وتلك هي تجلية الخليل وزملائه. ولئن رزحت العربية بعدئذ تحت عبء تاريخها ـ وهذه واقعة لا نماري فيها ـ فالتبعية في ذلك لا تقع على عاتق رجال ''عصر التدوين''. فهؤلاء قد أدّوا أدوارهم كممثلين رئيسيين أو كفَعَلة تاريخيين للعقل المكوِّن. ولكن المتأخرين عنهم ومقلّديهم كانوا مجرّد ممثلين ثانويين على مسرح العقل المكوَّن. فقد قيّدوا أنفسهم بمثال من تقدّموا عليهم، واعتبروا فتوحاتهم حدوداً، ومكثوا عند سفوحهم بدل أن يرقوا قممهم ليستشرفوا منها قمماً جديدة.

* * *

بعد تهمة ''الذهنية'' تأتي التهمة النقيضة: الطبيعة الموسيقية الحسّية للغة العربية. ولنبادر حالاً إلى القول بأنه إن تكن موسيقية اللغة العربية عند بعض من يستشهد بهم الجابري من الكتّاب المعاصرين ـ مثل زكي الأرسوزي ومحمد المبارك ـ موضع مفاخرة، فإنّها عند ناقد العقل العربي وهاجي اللغة العربية موضع معايرة. آية ذلك أن ''الأذن هنا تنوب عن العقل في الرفض والقبول. ومعروف في اللغة العربية أن الأذن هي التي تستسيغ وليس العقل'' [378].

ورغم أنّ الشعار المعلن للجابري هو ''الدراسة الموضوعية للغة''، فإنّ تشبّثه بقلب الفضيلة المزعومة للغة العربية إلى رذيلة لا ينم في نهاية المطاف إلاّ عن موقف معياري في دراسة اللغة،

وبالتالي تقييمي ـ وفي حالة ناقد العقل العربي سالب ـ الأمر الذي يتعارض لا مع مبدأ الموضوعية فحسب، بل أيضاً وأساساً مع التوجه الحديث في الدراسات الألسنية التي لم يعد لها من موضوع، كما تقول الجملة الختامية في دروس سوسور، سوى "اللغة منظوراً إليها في ذاتها ولذاتها" [379].

إنّ أوّل ما يلفت النظر في هذا الشقّ من مرافعة الجابري ضد اللغة العربية، إصراره على الفصل المزدوج للأذن عن العقل وللموسيقى عن اللغة. والحال أنّ هذا الفصل يخالف أبسط بديهيات الدرس التشريحي والألسني سواء بسواء.

فمن وجهة نظر تشريحية ليس للأذن، عضو السمع، أيّ استقلال عن الدماغ، عضو العقل. وهي محض حاسة ناقلة، وليس لها أن تسمع وأن "تستسيغ" إلاّ بقدر ما يأمرها الدماغ أن تسمع وأن تستسيغ. ولئن جاز في اللغة أن يقال إنّ الأذن تسمع وتستسيغ، فإنّما ذلك على سبيل المجاز الذي فقد مبرّره وسنده الظاهر من الواقع بعد تطور البحث العلمي[380]. والحال أن الجابري يقلب المجاز إلى حقيقة بهدف مصادرة الاقتناع المنطقي لقارئه، وانتزاع تصديقه على حكمه الذي ليس له من مؤدى سوى الادعاء بأنّ العربية لغة لاعقل.

ومن وجهة نظر ألسنية، فإنّ الجابري يخرق أولى بديهيات علم اللغة، القديم منه والحديث على حد سواء. فهو، بمطالبته "العقلانية" بفصل اللغة عن الأذن، يدير ظهره لتعريف اللغة بالذات من حيث هي "أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم" [381].

فما دامت اللغة "أصواتاً"، فهي لا تقبل فصلاً عن أداة إرسالها التي هي اللسان وأوتار الحنجرة، ولا عن أداة تلقّيها التي هي الأذن وطبلتها. وليس من قبيل الصدفة أصلاً أن يستعير علم التشريح هنا بعض مصطلحاته من علم الموسيقى. فالموسيقى، مثلها مثل اللغة، قابلة للحدّ بأنها "أصوات"، أو بتعبير أدق "أصوات مؤتلفة". وبدون أن ننكر أنّ للموسيقى غرضاً تعبيرياً، فإنّ غرضها الأول ليس "التعبير عن أغراض"، بل إمتاع الدماغ، بوساطة الأذن، بما بين أصواتها من ائتلاف وتساوق.

اللغة والموسيقى يجمعهما إذن قاسم مشترك: العلاقات الصوتية. بل إنهما قد تتبادلان الأدوار إلى حد إباحة الكلام عن لغة الموسيقى وموسيقى اللغة. واللغة، بنصابها من العلاقات الصوتية، لا تملك خياراً إلا في أن تكون موسيقية. بل ليس ثمة من لغة بشرية إلا وهي موسيقية. وقد تختلف موسيقى لغات البشر بقدر اختلاف اللغات نفسها. ولكن ما من "أذن" شعب إلاّ و"تستسيغ" موسيقى لغتها. وبما أنّ العربية لا تتمتع من وجهة النظر هذه بقدر خاص بين اللغات، فإنّ موسيقاها لا يمكن أن تتخذ، تماماً كما يؤكد الجابري، موضوعاً للمفاخرة، كما لا يمكن أن تتخذ، على العكس تماماً مما يؤكد الجابري، موضوعاً للمعايرة.

لكن أن تكون العربية، ككل لغة من لغات البشر، موسيقية، فهذا لا ينفي أن تكون لها، ككل لغة من لغات البشر أيضاً، خصوصيتها الموسيقية.

فما يميز العربية أنّها لغة جذرية. وصحيح أنّ سائر اللغات "السامية" لغات جذرية، بل صحيح أيضاً أنّ اللغات الهندية ـ الأوروبية لا تخلو أن تكون هي نفسها جذرية، مثل اليونانية القديمة والألمانية الحديثة، ولكن ما يميّز العربية، كما يلاحظ دافيد كوهن، هو أن النظام الجذري أدرك معها كامل تفتّحه[382]. فالعربية نظامية ومطّردة في جذريتها إلى حد يمكن معه ترجمتها إلى صيغ جبرية. وتلك هي بالفعل التجلية الكبرى للخليل وزملائه إذ اقترحوا للعربية وزناً مجرداً هو "ف ع ل" يصلح، من خلال مشتقاته مثل "فاعل" و"مفعول" و"منفعل"، إلخ، لأن يستوعب كل ألفاظ العربية الممكن استقراؤها. وبديهي أنّ هذه الصيغة الجبرية، التي سهّلت عملية تقعيد العربية

وعقلنتها معاً، ما كانت لتفرض صلاحتها المطلقة على النحو الذي فرضته في علوم اللغة والنحو، لو لم تكن العربية في بنيتها بالذات وزنية. فالتفاعيل للعربية هي كالمقامات لسلّم الموسيقى. ولا غرو على كلّ حال أن يكون الخليل هو من اكتشف أوزان الشعر العربي (= علم العروض) من خلال تطبيق نظام التفعيلة عليه. فقابلية العربية للتجريد التفعيلي تتضاعف في الشعر عنها في النثر، لأنّ الميازين نفسها تغدو موزونة. فأوزان العربية الطليقة في النثر تخضع في الشعر لعلاقات عددية وإيقاعية صارمة. ولئن أمكن للشعر الحديث أن يتمرّد على نظام التفاعيل الخليلي بدون أن يخسر بالضرورة موسيقيته، فلأنّ العربية لا تنزل أبداً إلى درجة الصفر في انعدام الوزن. فمفرداتها تحمل أوزانها في مبناها بالذات. وموسيقى العربية هي موسيقى مبنية من الداخل، وليست مضافة من الخارج. وبما أنّ الموسيقى هي بالأساس علاقات عددية، وبما أنّ التجريد العددي هو النموذج الأمثل للتجريد العقلي، فإننا نرى عكس ما يراه الجابري عندما يؤكّد أن "الطابع الموسيقي للكلمة العربية يكمل طابعها الحسي" [383]. فعندنا أنّ الطابع الوزني للمفردة العربية يهيّئها للفهم المجرّد. والجابري هو من يضرب مثل كلمة "لازص" ملاحظاً أن "قالب اسم الفاعل يعطيك معنى الفاعلية فيها دون أن تكون على معرفة سابقة بمادة "لزص"، وهو لفظ لا معنى له في العربية" [384]. فإن تكن الصورة الصوتية كافية بحد ذاتها لتعطي المشتقات اللغوية بعضاً من دلالتها المنطقية، فهل من دليل أقطع من هذا على أنّ العربية قابلة بحكم طبيعتها الوزنية بالذات لدرجة عالية من التجريد المنطقي؟ وإذا صح على هذا النحو أنّ أوزان المفردات العربية هي لها بمثابة قوالب منطقية قبلية، فهل من دليل أسطع من هذا على أنّ العربية إذ تخاطب الأذن فإنما تخاطب من خلالها، أول ما تخاطب، العقل؟

موسيقى العربية بنية داخلية إذن قبل أن تكون واجهة خارجية، أو قل إنّها موسيقى عقلية أكثر منها موسيقى حسية. وبمعنى من المعاني يمكن القول عن موسيقى العربية إنها من طبيعة شطرنجية. فهي محصورة الخانات (= الصيغ الوزنية)، طليقة الحركة (= الاشتقاقات الجذرية). ولعلنا نستطيع التمثيل على طبيعة العربية هذه من خلال المخطط التالي الذي يكاد يعادل رقعة شطرنج حقيقية[385]:

	ج1	ج2	ج3	ج4	ج (...)
ص1					
ص2					
ص3					
ص4					
ص100					

فالرمز (ج) يشير إلى الجذر في العربية، والرمز (ص) إلى الصيغة الوزنية. فكل خانة من خانات هذه الرقعة مرشّحة لإيواء مفردة من مفردات العربية، وكلّ مفردة من مفردات العربية لا خيار لها إلا في أن تحتّل مكانها في خانة من خانات هذه الرقعة. ولكن هذه الحتمية الظاهرة تباطنها حركة

واسعة. فلئن تكن سلسلة الصادات (ص) مغلقة، فإن سلسلة الجيمات (ج) مفتوحة. فالصيغ الوزنية للعربية لا تتعدّى المئة، أو المئة والخمسين إذا أخذنا في الاعتبار حذلقات بعض الصرفيين، ولكنّ جذور العربية تجاوز العشرين ألفاً، كما رأينا، إذا حصرنا ممكنات الثلاثي (مع الثنائي المضعف)، ومئات الآلاف إذا أدرجنا ممكنات الرباعي. وبدون أن يؤدي التلاقي بين سلسلة الجيمات وسلسلة الصادات إلى تناظر خانق للغة، فإنه لا يطلق الحرية إلى حدّ النشاز. فالعربية ـ وهذه طبيعة فيها ـ تأبى النشاز أو درجة الصفر في السديمية واللانظام. وهي تتشدد في الرهافة الصوتية إلى حد تأبى معه تحويل جميع الممكنات الوزنية إلى وقائع لفظية. وهذا ليس فقط في الرباعي حيث الإهمال هو القاعدة، بل كذلك في الثلاثي حيث يأبى النسيج الصوتي للعربية اجتماع لحمة عدد بعينه من الحروف الهجائية مع سدى حروف غيرها مثل اجتماع السين والزاي أو الضاد والصاد أو العين والحاء.

ونحن لا نماري طبعاً في أنّ العربية تنوء تحت وطأة موروث ثقيل من الممارسة الموسيقية الخارجية والجوفاء. فالتسجيع والتصنيع اللفظي هيمنا على أدب العربية طوال حقبة مديدة وجدت تتويجها في العصر الذي سُمّي ـ ربّما من جراء ذلك ـ عصر الانحطاط. ولو أن تشهير الجابري بـ ''موسيقية اللغة العربية'' استهدف الممارسة التسجيعية والتصنيعية الانحطاطية لما كان لأحد عليه من اعتراض. ولكنّ ناقد العقل العربي لا يستهدف النتاج الذي أنتج بالعربية في حقبة بعينها من حقب تطوّرها، أو نكوصها بالأحرى، بل يستهدف العربية ذاتها من حيث هي لغة، ومن حيث هي أداة العقل العربي لتعقل ذاته. هكذا يقول: ''لقد صب النحاة واللغويون كلام العرب في قوالب منطقية تعكس صوراً حسية، صوتية في الغالب. وإذا كانت هذه القوالب قد وجدت فعلاً في لغة العرب بين قوالب أخرى، فإن تعميم النحاة لها وفرضهم لها كقواعد وقوانين قد أبقى على العربية كلغة مصطنعة بصورة مضاعفة (وضع الأعراب والرواة من جهة وصناعة اللغويين والنحاة من جهة ثانية)، لغة تنقل معها عالم الأعرابي، البدوي والفقير، في قوالب جامدة ذات نغمة موسيقية. فليس غريباً إذن إذا لاحظ المرء أنّ النغمة الموسيقية في اللغة العربية تعوض أو تغطي فقر المعنى، وتجعل الكلام الذي يجرّ معه فائضاً من الألفاظ ذا معنى حتى ولو لم يكن له معنى'' [386]. وبدون أن نتوقّف من جديد عند التناقض الظاهر الذي يقيم ترادفاً بين ''القوالب المنطقية'' و'' الصور الحسية''، ولا عند التناقض الأقل ظهوراً الذي يحكم على العربية بأنها ''لغة بدوية وفقيرة'' وبأنها في الوقت نفسه ''لغة مصطنعة بصورة مضاعفة''، ولا أخيراً عند التناقض الباطن الذي يرفض باسم العقل عملية عقلنة اللغة من قبل اللغويين والنحاة في ''عصر التدوين''، فإننا سنكتفي بأن نلاحظ بأنّ ناقد العقل العربي يضيف في هذا النص إلى قائمة أخطائه خطأً جديداً: الخلط بين اللغة والخطاب. ففقر المعنى (أو غناه) يعود، كما يعرف طالب السنة الأولى في اللسانيات، إلى الخطاب لا إلى اللغة. فليس من مهمة اللغة أن تنتج المعنى، غنياً كان أو فقيراً، بل مهمّتها أن تقدّم الوسائل التعبيرية لإنتاج المعنى. والخطاب هو المسؤول عن نفسه، وعن المعاني التي ينتجها لا اللغة. ومسؤوليته هذه تعود إلى حريته. فاللغة محصورة بمعجمها، أما حقل الخطاب، أي المعاني التي يمكن أن تتركب من ألفاظ اللغة، فمفتوح إلى ما لا نهاية. وبنفس الكلمات يمكن أداء آلاف المعاني لا تبعاً للكلمات نفسها، بل تبعاً للتركيب في ما بينها. فاللغة سكون تحليلي، فيما الخطاب دينامية تركيبية. والتشابه مع لعبة الشطرنج يعاود هنا فرض نفسه. فمعجم اللغة هو الرقعة، ومفرداتها هي الأحجار. وهذه الأحجار قابلة للتحريك في كلّ اتجاه، مثلما خانات الرقعة قابلة لأن تشغلها جميع الأحجار. ولكن اللاعب في هذه اللعبة ليس اللغة، بل الخطاب. فهو الذي يداور البياذق والأحجار، وهو الذي يؤسّس أو يجمد

حركتها في معانٍ، بنقلها من خانة ما يمكن التفكير فيه Le Pensable إلى خانة ما هو مفكّر فيه Le Pensé. وإذا جاء هذا المفكّر فيه فقيراً، فإنّ هذا الفقر لا يمكن أن تسأل عنه اللغة، تماماً كما أنّ أحجار الشطرنج غير مسؤولة عن إساءة استخدامها من قبل اللاعب غير الحاذق. بل على العكس، فبالعودة إلى معين اللغة غير القابل، بحكم تشكيليته اللامتناهية، لأن يتطابق مع شكل بعينه من أشكال المفكر فيه، يمكن للاعب الماهر أن يعاود تنقيل الأحجار في حركة مبتكرة، وبالتالي متّجة لمعانٍ أخصب وأغنى. ودوماً كما في الشطرنج، فإنّ اللغة ليست مسؤولة عن غش اللاعب بها ـ وهنا ممارس الخطاب ـ إذا ما حاول التغطية على فقر خطابه باصطناع "نغمة موسيقية" هي بالضرورة مخارجة ومفتعلة. فالتسجيع والتصنيع اللفظي وكلّ ما من شأنه أن يضفي على الخطاب "نغمة موسيقية" عائد إلى الخطاب، لا إلى اللغة بما هي كذلك. ولا شكّ في أنّ البنية الموسيقية الداخلية للغة العربية قد تغري مداور الخطاب بتظهيرها خارجياً من خلال المحسّنات البديعية الصوتية. ولكنّ العربية لا تنفرد بمثل هذا الإغراء. فلجميع اللغات موسيقيتها. ولولا الموسيقيّة المباطنة للغة، لتعذّر أن نفهم لماذا كان الشعر أبدأ ظهوراً من النثر في جميع لغات البشر. وبديهي أنّ انتصار ثقافة العقل النثري في الحضارات الكاتبة قد أغنى إلى حد كبير عن الحاجة إلى تظهير الموسيقية الكامنة في كلّ لغة، كما عن الحاجة إلى اصطناع موسيقى إضافية للخطاب. فهذه الموسيقى المضافة كانت ضروية للذاكرة الجماعية ما دامت تقنيّة الكتابة لم تخترع ولم تعمّم بعد. فالشعر المحفوظ قام في الأزمنة المبكرة بعين المهمة التي سيضطلع بها النثر المكتوب في الأزمنة المتأخرة. ولم تكن وظيفة الموسيقى المضافة التغطية على فقر المعنى، بقدر ما كانت مهمّتها صيانته وحفظه من الاندثار. ولئن شهدت بعض الحضارات، ومنها الحضارة العربية الإسلامية، حقبة "تحذلق" في تاريخ تطورها الفكري، أي عودة نكوصية إلى "تشعير" النثر ومَوْسَقَته، فغالباً ما تتطابق هذه الحقبة مع حقبة توقّف العقل المكوِّن عن الاشتغال وتصنيم العقل المكوَّن وتأسيسه لنفسه في عبادة نرجسية شالّة للقدرة على إنتاج المعنى.

ولا شك في أنّ جذرية العربية ووزنية اشتقاقاتها تفردانها عن كثرة من لغات الأرض بدرجة عالية من الموسيقية. ولكنّ هذه الموسيقية العضوية، أو "البنيوية" إن جاز التعبير، لم تمنعها من أن تكون لغة حضارة، بل لغة حضارة كبرى. ولنستذكر ههنا الحكم الذي أصدره أنطوان مييه (1866 ـ 1936)، رائد الدراسات المقارنة في الألسنية الحديثة، عندما أدرج العربية في عداد "اللغات الحضارية الكبرى"، أي "لغات النخب المثقفة التي تصون في كل مجموعة من مجموعات البشرية المذاهب المكتسبة، وتخترع أفكاراً جديدة، وتنقل العلم وتأخذ بيده إلى التقدم[387]، وتقدّم بعد ذلك لسائر اللغات المباينة، والتي غالباً ما تنتمي إلى أسر لغوية مباينة وإن في إطار مجموعة حضارية واحدة، ذخيرة مشتركة من الألفاظ العلمية وأساليب التعبير"، نظير ما تفعله الإنكليزية أو الفرنسية اليوم ونظير ما فعلته قديماً العربية عندما أمدّت بـ "مصطلحات الحضارة" اللغات المحيطة مثل "الفارسية والتركية والبربرية ولغات سود أفريقيا المتأسلمين" [388].

إلى هذه اللغات التي ذكرها أ. مييه، نستطيع أن نضيف الهندية والأردية والأندونيسية والماليزية والبنجابية والباشتوية والأوزبكية والطاجيقية والتركمانية والقرغيزية، وعشرات من لغات آسيا الوسطى والهندية. وبما أن موسيقية اللغات غير قابلة للنقل والترجمة، فإنّ من حقّنا أن نتساءل ما الذي أغرى في هذه الحال تلك اللغات باقتباس مصطلحاتها الحضارية عن سعة من معجم العربية "البدوي الفقير"؟ ومن حقّنا على الأخص أن نتساءل ـ ما دام من شأن الترجمة أن تكشف غطاء "النغمة الموسيقية" وتزيل سحرها ـ ما الذي أغرى الفارسية، التي هي بدورها لغة حضارة كبرى

(فضلاً عن كونها "آرية"، وهذه كما سنرى فضيلة كبرى للغات في نظر ناقد العقل العربي)، بأن تقتبس نحواً من 40% من مفرداتها من معجم العربية رغم معاناته المزمنة "منذ أربعة عشر قرناً على الأقل" من "الفقر الحضاري" ومن "فقر المعنى" في وقت معاً؟
إن موسيقية العربية ليست في خاتمة المطاف إلا مظهراً من مظاهر نظاميتها، والنظامية هي المظهر الأول للعقلانية من حيث إن العقل محب للنظام لدرجة التماهي وإياه. أفلا يحلو للجابري نفسه أن يتحدث عن "العقل ـ النظام" [389]؟ ولولا النيّ الهجائية المسبقة لكان عاشق هذا "العقل ـ النظام" قرأ نظامية اللغة العربية، أي موزونيتها الصرفية والنحوية معاً، "قراءة ديكارتية" على نحو ما فعل، على سبيل المثال، جيرار لوكونت، الأستاذ في "المدرسة القومية للغات الشرقية الحية" عندما قال: "إن للغة العربية بنية تمتاز بنظامية مورفولوجية ونحوية مدهشة، شبه هندسية، وبالتالي عظيمة الإغراء للعقول الديكارتية" [390].
وإذا كانت عبارة "موسيقية العربية" لا تستسيغها أذن ناقد العقل العربي، فإننا نستطيع أن نأتيه من موقع "الدغمائية العقلانية" الذي يصدر عنه لنتحدث بتعبير مرادف وأكثر "مفهومية" عن العقلانية الصوتية للغة العربية. ولكن ما سنأخذه عندئذ على الجابري في موقفه من اللغة العربية ليس فقط تزمّته العقلاني، بل الطابع اللاعقلاني لهجائه. فليس من العقلانية في شيء أن نطالب لغة ما بالتجرد من عقلانيتها، ولو كانت هي العقلانية الصوتية. وبدلاً من أن نضع، صنيع الجابري، العقل في موضع التعارض مع الأذن، فإننا نؤثر أن نصوغ المعادلة على النحو التالي: لا عقل بلا لغة، ولا لغة بلا أذن، وهذا ما دام حد العقل أنه "لغة أيضاً" حسب المؤسس الأول للمدرسة اللغوية الألمانية الذي هو هامان، وما دام حد اللغة أنها "أصوات" بغرض التعبير حسب المؤسس الثاني للمدرسة النحوية العربية الذي هو ابن جني. وإذا كان ناقد العقل العربي يصرّ على ترجمة "العقلانية الصوتية للغة العربية" إلى "قوالب جامدة ذات نغمة موسيقية" [391]، فإننا نبيح لأنفسنا أن نصف ترجمته هذه بأنها "اختزالية" و"هجائية" إلى حد لامعقول. ذلك أنّ العقل الوحيد الذي يمكن أن يمارس فعاليته من خلال اللغة العربية كما يحدد مواصفاتها الجابري هو اللاعقل العربي.

* * *

أما أن العربية لغة لاعقل، فهذه هي فحوى البند الثالث في لائحة الاتهام الجابرية. ورغم أن صياغة هذه التهمة لا تستغرق من ناقد العقل العربي سوى أسطر قليلة، فلن يكون عسيراً على القارئ أن يدرك حالاً أننا في الواقع أمام تهمة كبرى، لا صغرى.
يصوغ الجابري تهمته الجديدة هذه في معرض مقارنته بين المقولات المنطقية اليونانية والمقولات النحوية العربية فيقول: "إن الأمر يتعلق في الجملة العربية، اسمية كانت أو فعلية، بإصدار بيان، لا بإصدار حكم كما هو الحال في الجملة اليونانية وفي اللغات الآرية بكيفية عامة" [392].
خلاصة هذا الاتهام الخطير أن العربية ليست لغة حملية. فهي لا "تنطق بحكم" ولا تربط بين "موضوع ومحمول كما في المنطق الأرسطي" [393]. أو قل ـ وناقد العقل العربي لا يتهيّب من تكرار نفسه بصورة شبهة حرفية ـ إن "الجملة في العربية ليست مؤلفة من موضوع ومحمول تربطهما رابطة الحمل كما في اللغات الآرية" [394].
إننا هنا، مرة أخرى، أمام نموذج مصغّر، ولكن مكتمل، لإشكالية جابرية، أي لإشكالية محكمة المبنى، زائفة الفحوى.

وأوّل ما يذهل في هذا الاتهام ضربه عرض الحائط بكشف أساسي ـ وربما نهائي ـ من كشوف الألسنية الحديثة، وهو الكشف الذي ينفي مزاعم ألسنيي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عن انقسام عضال في لغات البشرية إلى لغات حملية مطابقة لنظام العقل ومقولات المنطق، وهي بالإجمال اللغات الهندية ـ الأوروبية، أو اللغات الآرية كما يحلو لناقد العقل العربي أن يقول، وإلى لغات لاحملية، وبالتالي مباينة لنظام العقل الكوني وغير مطابقة في مقولاتها النحوية لمقولات المنطق، وهي بالإجمال اللغات "الشرقية" و"الأفريقية" بالإضافة إلى تلك الموصوفة بأنها "بدائية". وقد بقي مصير اللغات "السامية"، ومنها العربية، في هذه القسمة مجهولاً أو غير محدد بدقة نظراً إلى أنها غير قابلة للاندراج لا في خانة اللغات "الآرية" ولا في خانة اللغات "الشرقية".
والحال أنّ ناقد العقل العربي لا يكتفي بأن يتبنّى لحسابه ويبعث الحياة من جديد في تلك القسمة ـ الحاملة بعمق لبصمات المركزية الإثنية الأوروبية ـ للغات البشرية إلى لغات حملية ولغات لاحملية، بل يتقدّم بها خطوة حاسمة إلى الأمام بإدراجه العربية في عداد اللغات الثانية، وهو ما لم يتجاسر عليه قط أكثر "الآريين" تطرّفاً في معاداة "الساميات" 395.
وبدون أن نتوقّف أكثر من ذلك عند دلالة هذا النكوص من جانب ناقد العقل العربي إلى ما قبل تاريخ النظرية اللغوية، فإننا سنلاحظ أنّ فرضية الحمل قد فقدت حظوتها في اللسانيات الحديثة لاعتبارات ثلاثة:
أولاً، لأنّ الحمل مقولة منطقية قبل أن يكون مقولة نحوية. والحال أنّ العلامة الفارقة للّسانيات الحديثة عن القديمة انعتاقها، أو مسعاها إلى الانعتاق، من إسار المنطق، ولا سيما في شكله الصوري الأرسطي. عن ذلك يقول أنطوان مييه: "تحت تأثير المنطق الصوري هيمن، حتى مطلع القرن التاسع عشر، على النظريات النحوية كافة، وكذلك من جرّاء الانئسار لعادة تأسيس النظريات اللسانية على أشكال من اللغة المكتوبة، فقد استقرّ في الأوهام منذ زمن طويل أن كلّ جملة تتألف بصورة طبيعية من محمول وموضوع" 396.
ثانياً، حتى في حال التسليم بضرورة أو بإمكانية خضوع النحو لمتطلّبات المنطق، فإنّ المنطق الأرسطي، القائم على فكرة الحمل، ليس ملزماً للنظرية اللغوية، لأنّ المنطق الأرسطي مصبوب في قوالب لغة بعينها، هي اللغة اليونانية؛ واللسانيات الحديثة، المنفتحة على التعدد اللغوي الكوني، لا تعترف بوجود لغة نموذجية ـ ولو كانت هي اليونانية ـ قابلة في بنيتها النحوية لأن تتّخذ معياراً للمقايسة بالنسبة إلى اللغات الأخرى. فاللسانيات الحديثة تنكر فكرة "النموذج" بالذات، أي تنكر، كما يقول لويس بلومفيلد، وجود لغة تمثّل بحد ذاتها "الشكل الكوني للفكر البشري". وبدون تشكيك في وحدة البنية المنطقية للعقل البشري، فإنّه ليس للغة بعينها أن تمثّل "الشكل المنطقي الوحيد للغة البشرية" 397.
ثالثاً، ثمة تيّار غالب في اللسانيات الحديثة، ابتداءً بإدوارد سابير نفسه، يميل إلى القول بكونيّة الحمل، أي بعدم وجود لغة لا تعرف علاقة المحمول/ الموضوع. وهذا التيار يجد ناطقاً بلسانه في شخص أ. هـ. غاردنر، واضع "نظرية الخطاب واللغة". فهو يجزم بمنتهى القطع أنّ "أي استعمال للكلمات (وذلك هو تعريف الفعل اللغوي عنده) يفترض فعلاً حملياً" 398. وإذا صحت فرضية كونية الحمل هذه ـ وهو على كلّ حال أمر لا يصحّ الجزم فيه بدون استقراء جميع لغات البشرية بلا استثناء ـ فإن مخطط المحمول/ الموضوع لا يعود يصلح معياراً لتصنيف اللغات. فما دام الحمل سمة كونية، فإنّه لا يمكن أن ينهض معياراً إلا "لتفرقة اللغة عن غير اللغة، وليس قط لتفرقة لغة

عن أخرى''[399]. ومع أنّ صاحب الشاهد الأخير يعترض هو نفسه على فرضية كونية الحمل بوصفها ''مذهباً قَبْلياً''، فإنّه لا يجد مناصاً من الإقرار، رغم تحفّظه هذا، بأن ''النمط التنظيمي المحمول/ الموضوع'' هو نمط ''متواتر'' في لغات البشر المعروفة و''إن يكن من الخطأ اعتباره كونياً''[400].

والواقع أنّ الألسني المحدث الوحيد الذي تصدى لإنكار فرضية كونية الحمل في لغات البشر بصورة ''برهانية''، أي بالإحالة إلى التجربة اللغوية، هو بنجامن لي وورف، مطوّر نظرية ''النسبية اللغوية'' التي رأينا ناقد العقل العربي يكرسها أفقاً نهائياً وغير قابل للتجاوز للحقل الألسني. فوورف، في مشروعه الأنثروبولوجي اللغوي للدفاع عن الشعوب الهندية الأميركية وعن الكرامة العقلانية للغاتها، لاحظ أنّ هذه اللغات تثبت، من خلال قواعدها الخاصة، إمكانية ''وجود جمل تتسم بالاتساق المنطقي بدون أن تكون قابلة للتقطيع إلى محمولات وموضوعات''. وفي الوقت الذي شكّك فيه في أن تكون قواعد اليونانية ''قانوناً للعمل'' من خلال تصنيم أرسطو لها في مقولاته المنطقية المشهورة، فقد غلا في الدفاع عن لاحملية اللغات الأميركية الهندية إلى حدّ القول بأنها، بامتناعها عن تشييء العالم على نحو ما تفعله المقولة الأرسطية عن الجوهر ومحمولاته، تقدّم للعلم الحديث، ولا سيما للفيزياء الذرّية، ركائز لغوية لتطوير ''أنماط جديدة من المنطق وصور جديدة للكسموس''. بل إنّه يمضي في مديح هذه اللغات، التي ''لا تعرف في جملها محمولاً ولا موضوعاً''، إلى حد القول بأنّ ما تتيحه من ''وسائل التعبير العلمي'' يبعث ''على الدهشة'' ويبزُّ في ''جماله ونجعه'' كلّ ما هو مألوف في ''العقليات واللغات الهندية ـ الأوروبية''[401].

وبديهي أننا لا نملك الأهلية العلمية لا للفصل في مسألة حملية أو لاحملية اللغات الأميركية الهندية، ولا لتأكيد أو لنفي التفوّق المفترض لهذه اللغات من المنظور الدينامي للعلم الحديث بالمضادة مع سكونية العالم القديم والطابع التشييئي للنحو اليوناني والمنطق الأرسطي المتمحورين كليهما حول مقولة الجوهر. ومن دون أن نستبعد المغالاة من جانب مطوّر نظرية النسبية اللغوية، فسنلاحظ أنّ المديح الذي يكيله للغات الأميركية الهندية، وهي في نهاية المطاف لغات قبائل منعزلة عن العالم كما عن بعضها بعضاً[402]، ينقلب في موقف ناقد العقل العربي من لغة الحضارة الكبرى التي كانتها اللغة العربية إلى هجاء. وهذا من جهة واحدة: فالأميركية الهندية تمدح لنفس السبب الذي تهجى من أجله العربية: فكلتاهما تجهل ''رابطة المحمول والموضوع''.

وهكذا، فإنّ العربية التي لا تصمد للمقارنة مع ''الآريات'' التي هي لغات منطق خالص، لا تشفع لها ''لاحمليتها'' حتى للارتقاء إلى مصاف ''الأميركيات الهنديات'': فهن في نظر مادحهن فوق المنطق، أما العربية فهي في نظر هاجيها دون المنطق.

ولكن أصحيح أن العربية لغة لاحملية؟

إن هذه المسلمة من مسلّمات الإشكالية الجابرية تضعنا على تماس مباشر مع ما لا نجد مناصاً من أن نسميه فضيحة معرفية.

وحتى لا يبدو وكأن نقد النقد يتحوّل بدوره بين يدينا إلى هجاء، فلنرَ كيف يصوغ ناقد العقل العربي برهانه على لاحملية العربية أو بيانيتها كما يقول:

''وأخيراً، وليس آخراً، يمكن القول إن الانطلاق من ''الجوهر'' وحمل باقي المقولات عليه يجعل الجملة، وبالتالي التفكير، تنطق بحكم، في حين أنّ الانطلاق من ''الفعل'' واشتقاق الأسماء منه يجعل الجملة تبيِّن مَنْ صدر الفعل منه أو قام به أو ارتبط معه نوعاً من الارتباط. ويجب أن لا يلتبس علينا هنا كون البصريين يقولون بأنّ أصل المشتقّات هو المصدر لا الفعل كما يقول

الكوفيون. فعلاوة على أن الكوفيين كانوا المعبّرين الحقيقيين عن طبيعة اللغة العربية، فإنّ المصدر "النحوي" لا يعادل بحال من الأحوال الجوهر "المنطقي". إنّ المصدر عند النحاة هو فعل، ولكنه فعل بدون زمان، أي مجرد حدث. ويجب ألا يلتبس علينا كذلك أمر الجملة الاسمية في العربية. فهي ليست عبارة عن موضوع ومحمول، كما في المنطق الأرسطي، بل هي عند النحاة العرب مبتدأ وخبر. فالأمر لا يتعلق هنا بحمل معنى من المعاني على موضوع، أي بإصدار حكم، بل يتعلّق الأمر فقط بالإخبار عن اسم وقع الابتداء به في الكلام، وهو بالأصل فاعل صدر منه الفعل أو قام به، فهو متأخر عنه أصالة (محمد قائم = قام محمد). وبعبارة أخرى، إن الأمر يتعلق في الجملة العربية، اسمية كانت او فعلية، بإصدار بيان، لا بإصدار حكم كما هي الحال في الجملة اليونانية وفي اللغات الآرية بكيفية عامة" [403].

إن المغالطات التي يزخر بها هذا النص تكاد تعصى على الإحصاء. منها القول بأنّ الكوفيين، لا البصريين، هم "المعبرون الحقيقيون عن طبيعة اللغة العربية". فعلاوة على أنّ هذه المصادرة لا تجد من سند لها في الواقع التاريخي الذي يعطي تفوّقاً لا مريّة فيه لمدرسة البصرة على مدرسة الكوفة، فإنها تنقض نقضاً عنيفاً فرضية الجابري نفسه عن كون "الخليل وزملائه" هم الذين صنعوا ـ مع "الأعراب" ـ اللغة العربية: فالخليل ـ ومن بعده تلميذه سيبويه ـ هو إمام المدرسة البصرية التي تواصلت، وصولاً إلى ابن جني، في المدرسة البغدادية.

ومنها القول بأن الاشتقاق في العربية هو من الفعل حصراً، وبأنه حتى لو وقع الاشتقاق من المصدر، فإن "المصدر عند النحاة فعل، ولكنه فعل بدون زمان". والحل أنّ الاشتقاق من الفعل، أو من رديفه المصدر، هو محض نظرية نحوية. وليس من المحتّم أن تكون هذه النظرية ـ أو فرضية العمل كما بتنا نقول اليوم ـ مطابقة للواقع التاريخي. ولئن يكن من عيب شاب عمل نحاة العربية فهو غياب البعد التاريخي عنهم، غياباً اضطرارياً في أرجح التقدير. فالعربية تضرب جذورها ـ والاشتقاق إنما يكون من الجذور ـ في ماضٍ تاريخي سحيق غائب عن وعي القدامى ـ كما عن وعي المحدثين أصلاً ـ إلى حد قد يجوز معه الكلام عن تاريخ لاتاريخي للعربية. ولكن بصرف النظر عن أصل الاشتقاق الذي يرتبط أصلاً بمرحلة نشأة اللغة فلنا أن نلاحظ، خلافاً للفرضية الجابرية التي تحصر الاشتقاق بالفعل لتنفي عن العربية حمليتها، أنّ العرب مارسوا على نطاق واسع تقنية الاشتقاق من الأسماء. فقد اشتقوا: 1 ـ من الأسماء الدالة على أعضاء الإنسان مثل: رَأس من الرأس، وفاه من الفم، وتأبط من الإبط، وعاين من العين؛ 2 ـ من الأسماء الدالة على القرابة مثل: تأبّى من الأب وتبنّى من الابن وباعل من البعل؛ 3 ـ من أسماء الأعداد مثل وحَّد وثنَّى وثلّث وربَّع وعشَّر؛ 4 ـ من أسماء الأصوات مثل: طقّ ورنّ وطنّ وأزّ؛ 5 ـ من أسماء الأمكنة مثل: ساحل من الساحل وأهضب من الهضبة وأحرم من الحرم؛ 6 ـ من أسماء الأزمنة مثل: أخرف وشتا وأربع وأصبح، من الخريف والشتاء والربيع والصبح؛ 7 ـ من أسماء الأعلام مثل: قدّس وكوَّف وأيمن وتبغدد وتقطحن وتنزّر وتعرّب؛ 8 ـ من الأسماء الأعجمية مثل: دوّن من الديوان وتزندق من الزنديق؛ 9 ـ من أسماء الظاهرات الطبيعية مثل أمطرت وأثلجت وأرعدت؛ 10 ـ من أسماء الأعيان الجامدة[404] مثل: استحجر وتخشّب واحتطب وأورق وأثمر واستأسد وفضض وذهَّب وجصص من الحجر والخشب والحطب والورق والثمر والأسد والفضة والذهب والجص[405].

ومنها القول، في معرض نفي الحملية عن العربية، أنّ "المصدر النحوي لا يعادل بحال من الأحوال الجوهر المنطقي". فنحن هنا أمام نقلة إبستمولوجية غير مشروعة من مستوى النحو إلى مستوى المنطق. فالنحو منطق الألفاظ، بينما المنطق الأرسطي أو الفلسفي للمعاني. ولقد وجدنا ناقد

العقل العربي يعترض قبل قليل على الممارسة المنطقية ''الصارمة'' و'' الراقية'' معاً ''للخليل واللغويين من بعده في جمع اللغة وتصنيف ألفاظها'' محتجاً بأنه ''يجب أن يكون المنطق في خدمة الواقع الحي لا العكس''. وها هو يفعل بالضبط ما حذر من خطورته: ''فرض القوالب المنطقية الصورية على الواقع'' ولو تحت طائلة ''قتل الحياة فيه''. ولسوف نرى أنّ أكثر ما يعيب عليه النحاة العرب إحداثهم ''لغة في لغة مقرّرة بين أهلها''. ولكن نيّة الهجاء المبيتة تبيح له أن يركب مركب التناقض ليلوم النحاة العرب على أنهم لم يفعلوا هنا ما لم يفعلوه هناك: فجريرتهم (مؤقتاً) أنهم لم يصطنعوا في مصطلحات نحوهم مصطلحات المنطق الأرسطي، علماً بأنّ اللسانيات الحديثة تبارك لهم تحفّظهم هذا إذ لم يقم الدليل قط، رغم التقدّم الكبير في حقل الدراسات النفسية واللغوية معاً، على صحة فرضية ''التوازي المنطقي ـ النحوي''، أي على ''وجود ترابطات مباشرة وكونية، أو قابلة للتعميم كونياً، بين بنى اللغة وبين ما يُعتقد أنه معروف عن بنى الفكر'' [406].

بيد أنّ جميع هذه المغالطات تبقى خفيفة الوطأة إزاء فداحة الادّعاء بأنّ العربية لغة غير حملية ولا تعرف رابطة المحمول والموضوع. فالحمل هو في أسّ العربية إلى حد أنّ كثرة من المصطلحات النحوية قد رزحت تحت ثقله، بدءاً من المسند والمسند إليه في مصطلح سيبويه، والمخبر والمخبر عنه في مصطلح الزجاج، وانتهاءً بالمصطلحات التي فرضت نفسها بصورة نهائية مثل المبتدأ والخبر، والفاعل والفعل، والموصوف والصفة والمضاف والمضاف إليه. بل إنّ الإسناد، وهو المرادف النحوي للحمل المنطقي، هو في أس علم تركيب الجملة في العربية. فباستثناء الجملة الإنشائية، وهي ذات نصاب ''أقلوي'' في العربية، فإنّ ''المركّب الإسنادي'' هو المركّب الأكثر عموماً للجملة في العربية. وإذا صحّت القاعدة التي تقول إنه لا مشاحة في الألفاظ، فليس من الصعب أن نهتدي إلى أنّ المسند والمسند إليه اللذين يتألّف منهما كلّ مركّب إسنادي إنما هما ترجمة مرادفة لقطبي الحمل: الموضوع والمحمول. بل نحن نزعم أنّه لولا التأثير المباشر للثقافة المنطقية لدى أنتلجنسيا ''عصر التكوين'' لما كان مصطلحا المسند والمسند إليه رأيا النور على يد سيبويه أو من تقدمه. وأما أنّ الإسناد (أو الإخبار) يتضمّن بياناً ولا ينطق بحكم، فههنا يطالعنا تخليط تام في المعاني. فحسبنا أن نفتح أيّ كتاب مدرسيّ في النحو العربي لنقع على تعريف الإسناد بأنه إصدار حكم. يقول مؤلف هندسة النحو العربي على سبيل المثال: ''الإسناد هو الحكم بشيء على شيء، فالمحكوم به يسمّى مسنداً والمحكوم عليه يسمى مسنداً إليه'' [407].

ومن وجهة نظر منطقية خالصة، فإنّ مصطلحي المسند والمسند إليه اللذين اعتمدهما النحاة العرب لا يبدوان فقط أقوى تجريداً من مصطلحي الموضوع والمحمول اللذين اعتمدهما المناطقة، بل أقوى دلالة أيضاً. فالوحدة الاشتقاقية التي تجمع بين المسند والمسند إليه تجعلهما يدلاّن على العلاقة الإسنادية ـ أو الحملية ـ بأقوى ممّا يدل عليها مصطلحا الموضوع والمحمول المشتقّان من مصدرين متباينين. هذا فضلاً عن أنّ صيغة ''المفعولية'' التي تجمع بين ''الموضوع'' و'' المحمول'' هي إلى حدّ كبير صيغة ملتبسة لأنها لا تفصل ـ في مبناها ـ في عائدية أي منهما إلى الآخر.

ولكن سواء قلنا ''حملاً'' أو ''إسناداً''، فإنّ الغائية عند ناقد العقل العربي تبقى هي ذاتها: التهويل على اللغة العربية، وبالتالي على العقل العربي المحكوم بها، بهراوة ''اللغات الآرية'' التي لا تنفرد وحدها دون سواها بظاهرة ''الحمل'' المنطقية فحسب، بل تنطلق أيضاً في الحمل من مقولة ''الجوهر''، مما ''يجعل الجملة، وبالتالي التفكير، تنطق بحكم''، على حين أنّ قدر العربية أن تبقى في نصابها الدون كلغة ''بيانية'' بحكم انطلاقها من الفعل لا من الاسم.

وبديهي أنّ هذا الاستتباع "للتفكير" "للجملة" هو بحدّ ذاته أمر مذهل. فالجبرية اللغوية تنفلت ههنا من كل عقال إلى حدّ أنّ بنية الجملة ـ وليس حتى اللغة ككل ـ تغدو هي المحددة للتفكير، وبالتالي للعقل. ولكن هذه الجبرية اللغوية الجذرية لا تجعلنا نغفل مع ذلك عن مغالطة لا تقلّ شططاً: الادعاء بأنّ الآريات تنطلق من "الجوهر" وتحمل "باقي المقولات عليه". فالعلم الحديث ـ ولا سيما الفيزياء الذرّية ـ قد فجّر أولاً مقولة "الجوهر" وعرّاها من كلّ نصاب علمي، ثم إنّ الجوهر، الذي لم يعد يصدق فيه الوصف إلا بأنه مقولة ميتافيزيقية[408]، ليس ـ على حد علمنا ـ مقولة نحوية في أي لغة من اللغات، آرية كانت أو سامية (ربما باستثناء العربية نفسها التي جعلته، بلسان سيبويه كما رأينا، دالاً على أسماء الأعيان الجامدة). فالحمل، كقاعدة عامة، إنّما هو على الاسم، لا على "الجوهر" (ومن الصعب على كلّ حال أن نتصوّر المجردات من الأسماء مثل القومية والمواطنة والغائية ـ بله الإنية المشتقة من الحرف: "إن" ـ على أنها "جواهر"). وخلافاً لما توحي به المغالطة الجابرية، فإنّ الحمل على الاسم ـ لا على الفعل ـ قاسم مشترك بين الآريات والساميات. وهو في العربية آمر مطلق. فعلى حين أنّ المسند، أي المحمول، قابل في العربية لأن يكون اسماً أو فعلاً على حد سواء، فإنّ "المسند إليه لا يكون إلا اسماً" [409].

وخلافاً لما توحي به المغالطة الجابرية أيضاً، فإنّ الآريات، لا العربية، هي التي تشرط الحمل بالفعل. وما دامت مرجعية ناقد العقل العربي المعلنة في هذا النص، كما في نصوص أخرى كثيرة إلى منطق أرسطو، فلنذكر أنّ صاحب المنطق هو من يؤكّد، بمنتهى الوضوح، أن لا حمل ـ في اليونانية على الأقل ـ إلاّ بوساطة الفعل. فوظيفة الفعل أن "يشير دوماً إلى شيء يقال على شيء آخر". و"الفعل هو دوماً علامة ما يقال على شيء آخر، أي علامة أشياء عائدة إلى موضوع ما أو كائنة في موضوع ما". ولهذا فلا جملة مفيدة أو عبارة حاملة "إلاّ أن تكون تابعة لزوماً لفعل أو حالة فعل) فـ "بدون فعل، لا إثبات ولا نفي" [410].

أن يكون الفعل هو واسطة الحمل، فباطل إذن مجهود ناقد العقل العربي لاتّهام العربية بأنها من طبيعة "فعلية" إثباتاً للاحمليتها. فصحيح أنّه من طبيعة العربية أن تقدّم الفعل على الفاعل، عكس صنيع كثرة من "الآريات". ولكن من طبيعتها أيضاً أن تستغني استغناءً تاماً عن الفعل في الجملة الاسمية، وهذا بعكس صنيع "الآريات" أيضاً. فلا جملة اسمية في "الآريات" بدون أداة ربط تتمثل بفعل الوجود Être أو بفعل المُلك Avoir. أما العربية فتحمل الاسم على الاسم، كما في المبتدأ والخبر، بدون تلك الرابطة الوجودية التي طالما بلبلت نقلة الفلسفة والمنطق من اليونانية إلى العربية. وصحيح أنّه وجد بين اللسانين المحدثين من يعطي أحياناً الجملة الاسمية قيمة "برهانية" بوصفها أكثر ملاءمة من الجملة الفعلية للغة الفلسفية[411]. ولكن نستطيع أن نلاحظ مع أ. مييه أنّ اليونانية، وهي اللغة المثلى المفترضة للفلسفة، كانت، "مثلها مثل سائر اللغات الهندية ـ الأوروبية القديمة، ذات مظهر أكثر فعلية بكثير من لغة حديثة مثل الفرنسية" [412]. كما نستطيع أيضاً أن نلاحظ مع إ. بنفنيستأنه إن تكن هناك من لغات تجهل الجملة الاسمية فليست هي العربية، ولا الأسرة السامية عموماً، ولا بطبيعة الحال الأسرة الهندية ـ الأوروبية القديمة، بل حصراً "اللغات الأوروبية الغربية الحديثة" [413].

ولئن أصرّ ناقد العقل العربي بعد ذلك كلّه على التحرّي عن ذرائع "ميتافيزيقية" للمضيّ في مناقصته ضدّ اللغة العربية إلى أقصى مدى، مؤكّداً أنّ الفعل الذي تصدر عنه العربية "يقوم على الانفصال، لا الاتصال" [414]، فلنا أن نقلب عليه هذه الذريعة. ففضلاً عن أنّ الفعل يمثّل باتفاق

اللسانيين المحدثين مرحلة من التطوّر باتجاه التجريد أعلى من تلك التي يمثلها الاسم، فلنا أن نلاحظ مع غوستاف غيوم أنّ ''ميل اللغات طرداً مع تطوّرها إلى التمييز بدرجة أكبر من القطع بين الاسم والفعل... إنما يتضامن تضامناً وثيقاً مع التمييز العقلي المعرفي بين المكان والزمان''. فالأسماء تحيل إلى ''الكون/ المكان'' بقدر ما تحيل الأفعال إلى ''الكون/ الزمان''[415]. بمعنى آخر، إنّ الصيغة الجابرية عن الانفصال الفعلي والاتصال الاسمي إنّما توقف الأشياء على رأسها. فلو جاز إبستمولوجياً الربط بين مقولتي الاسم والفعل النحويّتين ومقولتي الاتصال والانفصال المتيافيزيقيتين، لتعيَّن أن تنقلب حدود المعادلة: فالفعل، بحكم تضامنه مع مقولة الزمان، هو الذي يقوم على الاتصال، بينما نصاب الاسم، بحكم تضامنه مع مقولة المكان، هو الانفصال. ولكن كلّ هذه ''التحويلة'' الميتافيزيقية لا معنى لها لأنها لا تثبت ـ باستثناء النيّة الهجائية ـ شيئاً. أو قل هي تثبت الشيء وضده معاً، لأنّ العربية تعرف من الجملة الفعلية شكلها الأكثر تطوراً، مثلما تعرف من الجملة الاسمية شكلها الأكثر خلوصاً. ومن ثم، وإذا صحت شرعيّة النقلة من بنية الجملة إلى الميتافيزيقا، فإنّ العربية تستوعب مقولتي الاتصال والانفصال معاً، بدون أن تستوعبها أية واحدة منهما دون الأخرى.

تبقى هناك ختاماً دعوى "بيانية" العربية نفياً لحمليتها. ومحاكمة ناقد العقل العربي للأشياء أشبه ما تكون هنا بموقف من قد يحاول إثبات فساد قياس الإنسان في العربية، لأنّ المسمى في هذا القياس (أو الموضوع أو المسند إليه) يدعى زيداً وليس سقراط. فالعربية عنده "بيانية" وليست حملية لأنّ الجملة فيها "تبيَّن"، و"لا تنطق بحكم". وكأنما التبيين ليس نطقاً بحكم، وكأنّما النطق بحكم ليس تبييناً. فالجملة الفعلية في العربية محسوم أمرها لأنّه ليس لها من شأن سوى أن "تبيّن من صدر الفعل منه". وليس هذا القلب لحدّي العلاقة الإسنادية في الجملة الفعلية العربية من قبيل الصدفة: فلئن تأوّل ناقد العقل العربي غائية هذه الجملة على أنّها بيان من قام بالفعل، لا بيان الفعل الذي قام به الفاعل، فذلك إسقاطاً أو إخفاءً متعمداً منه للرابطة الحملية التي تعطي الأولوية في العربية للفاعل سواء تقدم لفظاً على الفعل أو تأخّر عنه، إذ يظل "زيد" هو المسند والفعل "قام" هو المسند إليه سواء قلت: "قام زيد" أو "زيد قام". وهذا التحيّز في التأويل الذي يستحضر الفعل ويغيّب الفاعل تبريراً لإنكار العلاقة الحملية يتأكّد بمزيد من الوضوح عندما يضيف ناقد العقل العربي قوله: "هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب ألا يلتبس علينا شأن الجملة الاسمية في العربية، فهي ليست مؤلّفة من موضوع ومحمول تربطهما رابطة الحمل في اللغات الآرية، بل هي، أي الجملة الاسمية، عند النحاة مبتدأ وخبر. فالأمر لا يتعلّق بحمل معنى من المعاني على موضوع، بل يتعلّق فقط بالإخبار عن اسم وقع الابتداء به في الكلام، وهذا الإخبار يفيد ما فعله أو ما هو عليه من حال" [416]. فإن لم يكن "الإخبار" هو "الحمل"، فماذا يكون؟ وإن لم يكن "الحمل" هو بيان "ما فعله أو ما هو عليه من حال"، فماذا يكون؟ وإن لم يكن الموضوع المخبَر عنه هو المبتدأ، والمحمول هو الخبر، فماذا يكون الموضوع والمحمول؟ أفلأنّ زيداً اسمه "زيد" وليس "سقراط" يكفّ عن أن يكون إنساناً؟

لكن من منظور المماحكة العقلانية Rationalisation، التي هي خصم لدود للعقلانية Rationalité كما كان أوضح إدغار موران، فإنّ ناقد العقل العربي قد يصرّ على أنّ "الحمل" ليس له أيّ مرادف من قبل "البيان" أو "الإخبار"، وعلى أنّه لا مؤدى له سوى "إصدار حكم". وهنا تفرض العودة إلى أرسطو ـ وهو مهندس نظرية الحمل نفسها. فحدّ الحمل عند صاحب "آلة المنطق"، وفي جميع النصوص التي تتطرّق إليه، هو "شيء يقال على شيء آخر". ولئن يكن أرسطو صاغ نظرية الحمل لأوّل مرّة في كتاب جَعَل أو جُعِل عنوانه المقولات، فما ذلك من قبيل الصدفة. فالحمل مرتبط بفعل "القول" إلى درجة أنّ المحمولات التسعة المشهورة (الكم، الكيف، الإضافة، المكان، الزمان، الملك، الفعل، الانفعال) باتت تعرف باسم "المقولات". وعلى ضوء هذا الترابط فإنّ "المحمول" و"الموضوع" يقبلان الترجمة أيضاً، في حال الارتداد من المستوى الميتافيزيقي إلى المستوى اللغوي، بـ "المقول" و"المقول عليه". وهذه العلاقة الترادفية بين فعل الحمل وفعل القول تبرز في النصوص العربية. فالمترجم العربي القديم، الذي نقل كتاب أرسطوطاليس المسمى قاطيغورياس تحت عنوان المقولات، كثيراً ما يتّفق له أن يرادف بين الحمل والقول، فيقول على سبيل المثال: "فأما الجوهر الموصوف بأنه أولى بالتحقيق والتقديم والتفضيل فهو الذي لا يقال على موضوع ما، ولا هو في موضوع ما... أما الموصوفة بأنها جواهر ثانية فهي الأنواع التي فيها توجد الموجودات، منها ما يقال على موضوع ما وليست البتة في موضوع ما... ومنها ما هي في موضوع وليست تقال أصلاً على موضوع ما... ومنها ما يقال على موضوع، وهي أيضاً في موضوع... ومنها ما ليست هي في موضوع، ولا تقال على موضوع... ومتى حُمِل شيء على شيء حَمْلَ المحمول على الموضوع، قيل كل ما يقال على المحمول على الموضوع أيضاً" [417].

ليس الحمل إذاً "نطقاً بحكم" بالمعنى التهويلي الذي يعطيه ناقد العقل العربي لهذا التعبير. وإنّما هو محض فعل قول: مقول يقال على مقول عليه. والأمثلة التي يضربها أرسطو نفسه على الحمل لا تدع مجالاً للشكّ: هذا إنسان، هذا فرس، فلان أبيض أو أسود، هذا الإنسان قاعد، إنه مسلّح، أو إنه طويل بطول ذراعين، هو يحرق، هو محروق. فجميع هذه الأمثلة لا تعدو أن تكون حالات عاديّة تماماً من الجملة الخبرية في العربية. وخلافاً لما قد توحي الهراوة التهويلية: "النطق بحكم"، فإنّ أرسطو ما كان معنياً، وهو يداور آلة المنطق، بوضع نظرية في الحقيقة، ولا في الحكم كتقرير للمطابقة بين العقل والواقع. بل كانت غايته جدلية صرفاً، وكلّ همّه ـ والمقولات من كتبه المبكرة ـ أن يحرّر نفسه من سطوة أستاذه أفلاطون الذي كان جعل من الجدل جوهر الفلسفة كلّه وأن ينزل بالجدل أو فن النقاش إلى "منزلة المران الذي لا يأتي بيقين". ومن ثم فإنّ ما كان "يضعه نصب عينيه ليس الأشياء ذاتها، بل ظنون البشر وآراءهم في الأشياء[418]. ولئن رفع ناقد العقل العربي صيغة "النطق بحكم" إلى مرتبة إبستمولوجية لا ترقى إليها صيغة "إصدار بيان"، فليس له، في هذا الرفع، أن يحتجّ بأرسطو أو يعتلّ به، رغم مرجعيته المعلنة إليه. فـ "الحمل على الجوهر"، بالمعنى اللغوي لا الميتافيزيقي للكلمة على الأقل، ليس مناسبة لـ "النطق بحكم" بقدر ما هو محلّ لتجلّي "ظنون البشر وآرائهم". ونحن لا ننكر أنّ كلمة "حكم Jugement" ترد فعلاً في بعض ترجمات النصوص الأرسطية المنطقية، أو في الخلاصات المدرسية المتداولة عن نظرية الحمل. ولكنّ "الحكم" لا يعني البتّة عند أرسطو ما يحاول ناقد العقل العربي تقويله إيّاه. فـ "الحكم" هو محلّ لكلّ ما يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً من القول والرأي والظن. وقد حاذر المترجم العربي القديم أن يستعمل لفظ "الحكم" وآثر عليه "القول". ولئن تدوولت في بعض الترجمات الغربية الحديثة كلمة Jugement، فلأنّ هذه الكلمة نفسها لا تعني فقط "حكماً"، بل كذلك "رأياً" و"ظناً". وإنّما بهذا المعنى يستعملها جان تريكو في ترجمته المشهورة لـ آلة المنطق. ولكن بعض ترجمات أحدث عهداً تنبّهت إلى هذا الالتباس الذي تحمله معها كلمة Jugement، فآثرت عليها كلمة Énoncé [419]. وقد تكون أحسن ترجمة عربية ممكنة لهذا المصطلح هي البيان. ورغم أنّ هذا التعبير هو موضع تبخيس عند ناقد العقل العربي بوصفه سمة ـ بل صمة ـ العربية بالمقارنة مع الرقي الإبستمولوجي للآريات التي تعود إليها وحدها أهلية "النطق بحكم"، فإنّه أكثر مطابقة بما لا يقاس للمصطلح الذي يستعمله أرسطو: ألا هو لوغوس Logos الذي يعني، في جملة ما يعنيه من معانيه المتعددة، "القول" و"المقال" و"المنطوق" و"المحادثة" و"التعريف" و"المفهوم" و"الحجة" و"الحساب" و"الخطاب" و"الجملة" و"العبارة"، وبكلمة واحدة "البيان"[420]. فالحمل يرادف عند أرسطو البيان. ولو جاز أن نميّز بين "إصدار حكم" و"إصدار بيان" صنيع الجابري، لقلنا إنّ الحمل عند أرسطو هو "إصدار بيان" لا "إصدار حكم"[421]. والبيان عنده، أو "القول البياني" كما يقول أحياناً، هو ما كان من كلّ قول يحتمل الصدق أو الكذب، وهو بالضبط ما يعادل الجملة الخبرية في العربية[422]. وإذا علمنا أنّ "اللوغوس" عند أرسطو هو ما يميّز أيضاً الإنسان من الحيوان، فإنّ "البيان" لا يعود سمة لغات البشر وحدها، بل سمة الإنسان بما هو إنسان. وهذا ما يجعل الفهم "اليوناني" للعاقلية البشرية مطابقاً للفهم "العربي". فحدّ الإنسان باليونانية بأنه "حيوان لوغوسي" يطابقه بالعربية حده بأنه "حيوان مبين". فمرّة أخرى يتطابق العقل واللغة، تطابق كلمة "لوغوس" نفسها[423].

إذن فعندما يشنّ ناقد العقل العربي حربه على بيانية اللغة العربية، فإنّه لا يشنّها بسلاح المنطق الأرسطي، بل على المنطق الأرسطي وبالمضادة المباشرة معه. فنظرية الحمل الأرسطية تشهد للعربية، لا عليها. ووفقاً للمعيار الأرسطي تتبدّى العربية، ببيانيّتها، لغة نموذجية. وقد يكون المعيار الأرسطي فقد اليوم اعتباره. لكن إذا ما امتنع في هذه الحال مديح العربية، فإنه يمتنع بالأخصّ هجاؤها. ولئن بدا وكأنّنا اضطررنا بدورنا إلى ركوب مركب المماحكة العقلانية في محاولتنا فكّ أسر العربية من الأهجية الجابرية، فذلك لأنّ ناقد العقل بنى ظاهراً من إشكالية إبستمولوجية محكمة على باطن من إشكالية لفظية متهافتة. والحال أنّ السباحة في بحر الألفاظ، ولو بياناً لتهافتها، تحمل دوماً خطر الغرق في السفسطة. ولقد جازفنا مع ذلك بركوب هذا الخطر. فلولا إخضاعنا نصّ ناقد العقل العربي لقراءة دلالية تفكيكية لكانت هراوة المنطق الأرسطي ـ المُساء تأويله إلى حد التزييف ـ أبقت العربية قابعة في النصاب الذليل للغة لاحملية لا تتعادل ـ إن تعادلت ـ إلاّ مع اللغات الأميركية الهندية الموقوف تطوّرها، ولا ترقى البتّة إلى مستوى اللغات الآرية التي تحوز وحدها ميزة التطابق بين قواعد النحو وقوانين العقل.

ومع ذلك، إنّنا لا نستطيع أن نطوي صفحة هذا البند من الأهجية الجابرية للغة العربية بدون الإشارة إلى تناقض صارخ يوقع فيه ناقد العقل العربي نفسه. فقد وجدناه يبني كلّ دعواه عن لاحملية اللغة العربية على أساس نفي التطابق ما بين المفهوم الأرسطي عن الحمل (محمول يقال على موضوع) والبنية المورفولوجية للجملة العربية التي ''لا يجب أن يلتبس علينا أمرها''. فالجملة العربية، سواء أكانت فعلية أم اسمية، ليست ناطقة بحكم، بل هي محض جملة بيانية مؤلّفة من فعل وفاعل أو مبتدأ وخبر، وغرضها في كلتا الحالتين، أي سواء قلت ''قام محمد'' أو ''محمد قام''، ليس ''إصدار حكم''، بل فقط ''الإخبار'' عن الفاعل الذي ''صدر الفعل منه'' أو عن الاسم الذي ''وقع به الابتداء في الكلام''. والحال أنّ ناقد العقل العربي، عندما ينتقل في الكتاب نفسه من هجاء اللغة العربية إلى مديح المنطق الأرسطي، ينسى ما كان قاله في مفتتح كتابه وهو في معرض التحليل النقدي لنظام ''البيان''، ليقول بعكسه تماماً في مختتم كتابه، وهو في معرض التلخيص الإطرائي لنظام ''البرهان''. فعندما يأتي إلى تعريف الحمل الأرسطي في اللغة اليونانية لا يجد ما يعرّفه به سوى ما كان، قبل ثلاثمئة وثلاثين صفحة، قد أنكر أنه يمكن أن يكونه في اللغة العربية. فبالحرف الواحد يقول في تعريف ''القضية''، أي الجملة الحاملة لحكم: ''القضايا تتألف من موضوعات ومحمولات، والموضوعات والمحمولات (= المبتدأ والخبر أو الفعل والفاعل) عناصر مفردة، وإذن يجب البدء بالعناصر المفردة التي من اجتماعها تتكوّن القضية (= الجملة الخبرية اسمية كانت أو فعلية)[424]''.

وبالحرف الواحد أيضاً يضيف قوله في تعريف ''العبارة''، أي الجملة المرشّحة لأن تكون ''قضية'': ''أما الأمر الذي نريد إبرازه هنا فهو تعريف أرسطو العبارة بأنّها القول المؤلف من اسم وكلمة (= فعل). وإذا كان الفعل يتميّز عن الاسم... فإنّ الخاصية الأساسية للفعل عنده هي وظيفته في العبارة، وهي الإسناد. ذلك أنّ الفعل يشير دوماً إلى ما يقال عن شيء آخر. إنه إشارة إلى أنّ شيئاً ما ينتمي إلى موضوع أو هو داخل موضوع. وهذا يعني أنّ العبارة لا تكون قضية إلاّ بشرط أن تضع شيئين منفصلين وأن تربط الواحد منهما بالآخر. فالقضية أو الحكم، وهما بمعنى واحد، إسناد محمول إلى موضوع. وسواء قلنا ''قام زيد'' أو ''زيد قائم''، فإننا في كلتا الحالتين إزاء موضوع، أو مسند إليه، وهو ''زيد'' ومحمول، أو مسند، هو ''قام'' و''قائم''[425]. إذن ففي اليونانية تترادف ''القضية = الجملة الخبرية''، وفي اليونانية يترادف ''الحكم = الإسناد''، وفي اليونانية تترادف ''الموضوعات والمحمولات = المبتدأ والخبر أو الفاعل والفعل''، وفي اليونانية يترادف

"الموضوع = المسند إليه" و"المحمول = المسند". بل في اليونانية نصدر حكماً سواء قلنا "قام زيد" أو "زيد قام". ولكن هذا الترادف منكر على العربية: فلا الجملة الخبرية فيها قضية، ولا الإسناد حكم، ولا المبتدأ أو الفاعل موضوع، ولا الخبر أو الفعل محمول. والحكم الذي ينطق به في اليونانية قولنا: "زيد قائم = قام زيد" لا ينطق به في العربية قولنا: "محمد قائم = محمد قام". وما دام ناقد العقل العربي يهجو على هذا النحو العربية بعين ما يمدح به اليونانية، وهذا ليس فقط من جهة واحدة على شرط "البرهانيين"، بل كذلك بألفاظ واحدة على شرط "البيانيين"، أفليس من حقّنا في هذه الحال أن نقول إنّ محمد عابد الجابري لا يرادف محمد عابد الجابري؟ فإن لم يكن التناقض مع الذات، عندما يتظاهر على مستوى السطح السافر، هو ذاته عدم الترادف مع الذات، فماذا يكون؟

* * *

إن الإبستمولوجيا الجابرية هي قلباً وقالباً إبستمولوجيا معيارية. فلولا الإحالة المعلنة إلى لغة/ مثال أو لغة/ معيار، لما كان ناقد العقل العربي تورَّط في صوغ تهمة بيانية اللغة العربية بالمقارنة مع حمليّة الأسرة المثالية من اللغات التي يسمّيها تارة "الآرية" وطوراً "الأوروبية الحديثة" [426]. ولولا الإحالة المضمرة إلى لغة معيارية مثالية، هي دوماً اللغات الأوروبية الحديثة، لما تسنّى لناقد العقل العربي أن يصوغ رابع اتهاماته للغة العربية بوصفها لغة مزدوجة إلى فصحى وعامية. وقد كان من الممكن أن نصرف النظر عن هذه التهمة "المبتذلة" مكتفين بتوكيد الموقف المبدئي للمنهج الإبستمولوجي الذي يرفض المعيارية، ولا سيما في اللسانيات الحديثة التي أوّل ما يميّزها عن اللسانيات القديمة حرصها على تعليق الحكم الأيديولوجي. ولكن بما أنّ مسألة الفصحى والعامية قد تحوّلت منذ زمن بعيد إلى مسألة مركزية في الثقافة العربية الحديثة، فلنرَ كيف يدلي ناقد العقل العربي بدلوه فيها وما الجديد الذي يفترض فيه أن يضيفه إليها بوصفه مفكراً "إبستمولوجياً". يقول:

"لقد جمدت اللغة العربية بعدها حنّطت. ولكن الحياة الاجتماعية لا تجمد ولا تتحنّط. لقد انتقمت لنفسها بفرض لهجات "عربية" عامية كانت وما تزال "أغنى" كثيراً من اللغة الفصحى. ومن دون شك فإنها كانت كذلك في عصر التدوين نفسه. وهنا تكمن المفارقة الخطيرة، بل التمزق الرهيب الذي عانى ويعاني منه الإنسان العربي اليوم. ذلك أنه، من جهة، يتوفر على لغة للكتابة والتفكير على درجة عالية من الرقي من حيث آليّاتها الداخلية، ولكن هذه اللغة ذاتها لا تسعفه بالكلمات الضرورية عندما يريد التعبير عن أشياء العالم المعاصر، عالم القرن العشرين الذي يعيش فيه ويفرض نفسه عليه في كلّ مجال. وإذا كان المثقف العربي يتوفّر اليوم، أو بإمكانه أن يتوفّر، على جملة من المفاهيم والمصطلحات التي فكّر بها أجدادنا في قضاياهم أو في القضايا المنقولة إليهم، فإنّه يفتقد المادة اللغوية الضرورية للتعبير عن الجانب العلمي، الصناعي والتكنولوجي خاصة، في عالمنا المعاصر، وذلك إلى درجة أننا لو قرّرنا عدم النطق إلاّ بالألفاظ العربية التي تعترف بها قواميسنا لكان علينا أن نمسك عن الكلام معظم الوقت في منازلنا وشوارعنا ومدارسنا، وبالتالي فسيكون علينا أن نزيح عن عالمنا جميع الأشياء الحضارية، المادية والفكرية، التي تشكل قوام العالم المعاصر... والنتيجة هي أنّ المثقف العربي سواء كان طالباً أو أستاذاً يعيش عالمين كلاهما قاصر: عالم لغته العامية وعالم اللغة الفصحى. أما الأمي العربي ـ وهو الذي يشكل الأغلبية ـ فهو مسجون في عاميته مع أشياء لا يسمّيها. وإذا فعل سمّاها بأسماء أجنبية مع بعض "التكسير" الضروري الذي لا شك في أنه يترك أثره العميق في عقله، في بنيته الفكرية. أما ذلك العربي الذي يعرف لغة أجنبية واحدة أو أكثر فهو يعيش ثلاثة عوالم مختلفة: إنه يملك ثلاثة تصورات لـ "العالم": يفكر بلغة

أجنبية، ويكتب بلغة عربية فصحى، ويتحدث في البيت والشارع، بل وفي الجامعة باللغة العامية'' 427.

إننا نستطيع، حرصاً منا على البقاء على المستوى الإبستمولوجي، أن نضرب الصفح في هذا النص عن مغالطات شتى.

فمغالطة هي، لا أكثر، المعادلة التي يقيمها النص بين عملية جمع اللغة وتدوينها في عصر الخليل وسيبويه وبين ''التجميد'' و'' التحنيط''. فما فعله ''الخليل وزملاؤه'' ليس يقبل الوصف بأنه أقلّ من إعادة بناء للغة العربية وتحويلها من لغة ثقافية شفهية إلى لغة ثقافة مكتوبة. وإذا كان الجابري يتعبّد في محراب العقل البرهاني كما سنرى، فكيف تأتّى له أن ينسى أنّ التحوّل من الشفهي إلى المكتوب هو الشرط الأول لتمخّض هذا العقل في أيّ ثقافة من الثقافات؟ أفليست نيّة الهجاء المبيّتة هي التي جعلته ينزاح لاشعورياً من ''الإبستمولوجيا'' إلى ''الكاريكاتورلوجيا'' ليعمِّد التجلية التاريخية لـ ''عصر التدوين'' باسم التحنيط والتجميد؟

ومغالطة ''أرواحية'' ولاتاريخية هي تلك التي تصوّر ''الحياة الاجتماعية'' التي ''لا تجمد ولا تتحنط'' وكأنما ''انتقمت لنفسها'' بفرض لهجات عامّية يفترض فيها أنّها حيّة ومتطوّرة في إزاء الفصحى التي وجدنا ناقد العقل العربي يصرّ على استثنائها دون لغات البشر كافة من قانون التغير والتطور.

ومغالطة منطقية، لا غير، هي تلك التي تردّ التخلف الراهن للثقافة العربية إلى تخلّف اللغة العربية، مع أنّ اللغة لا تتخلّف ولا تتقدم إلا بقدر ما تتخلّف أو تتقدّم الثقافة الحاملة لها. فناقد العقل العربي يعود هنا مرة أخرى إلى وضع العربة أمام الحصان. ولذا نعكس المعادلة التي يقترحها: فما تفتقده المجتمعات العربية اليوم ليس لغة التقدّم وحدها، بل أيضاً وأساساً واقعة التقدّم نفسه؛ ليس فقط ''المادة اللغوية الضروية للتعبير عن الجانب العلمي، الصناعي والتكنولوجي خاصة، في عالمنا المعاصر''، بل أيضاً وأساساً هذا الجانب العلمي ذاته؛ ليس فقط المفردات، بل أيضاً وأساساً ''الأشياء الحضارية'' بما هي كذلك. والواقع أنّ أزمة المجتمعات العربية، بما فيها أزمتها اللغوية، تعود إلى أنها مستهلكة، وليست منتجة للتقدم. ومن ثم فإنّ عجز القواميس العربية معلول قبل أن يكون علة، وهو يجد علّته الأولى في تخلّف المجتمعات العربية وفي عجزها عن تطوير لغتها من خلال تطويرها نفسها. فلغة مجتمع متخلّف وثقافة متخلّفة هي لغة متخلّفة. واللغة مرآة الثقافة وليست الثقافة مرآة اللغة. وليست اللغة هي التي تصنع الثقافة، بل الثقافة هي التي تصنع اللغة من خلال صنعها نفسها بالأداة التي تمدّها بها اللغة. وبهذا المعنى، فإن ''عصر التدوين'' هو بالفعل الذي صنع اللغة العربية أو أعاد بناءها بالأحرى كلغة ثقافة مكتوبة. ولو أن ''عصر التدوين'' حنّط العربية وجمدّها، كما يزعم ناقد العقل العربي، فكيف نستطيع أن نعلّل أن يكون هذا العقل العربي عاش ''عصره الذهبي'' ـ كما يجمع المؤرخون ـ بعد ''عصر التدوين''، أي تحديداً في القرن الرابع للهجرة؟ فإمّا أنّ ''العصر الذهبي'' صنع نفسه بلغة حيّة ومتطوّرة، وهذا ما يسقط دعوى التحنيط المبكر للعربية؛ وإما أنّ ''العصر الذهبي'' صنع نفسه برغم لغته المحنطة كما أورثه إياها ''عصر التدوين''، وهذا ما يسقط دعوى حبس اللغة للعقل.

هذه الدعوى الأخيرة تطلّ برأسها من جديد في ختام النص من خلال عودة ناقد العقل العربي إلى تبنّي معادلة اللغة = رؤية العالم بصورة متطرّفة إلى حد كاريكاتوري. فليست كلّ لغة حاملة فقط لتصوّر للعالم كما كانت قالت المدرسة اللغوية الألمانية، بل العربي المعاصر (= المثقف) ''يملك ثلاثة تصورات للعالم'' ويعيش ثلاثة عوالم مختلفة'' 428: عالم اللغة الأجنبية، وعالم العربية

الفصحى، وعالم العربية العامية. والمذهل في هذا النص أوّلاً رفع المعادلة إلى مستوى عددي ميكانيكي: فكلّ لغة (وليس حتّى كل ثقافة) يقابلها لا محالة عالم، وعالم كلّ لغة مختلف لا محالة عن عالم كلّ لغة أخرى. ولسنا بحاجة إلى تجديد النقاش حول هذا التأويل الميكانيكي التبسيطي للنظرية الهردرية ـ الهمبولتية: فتلك هي العلامة الفارقة دوماً لتأويل التلاميذ لفكر المعلّمين الرّواد كما كان لاحظ آدم شاف. وحسبنا هنا أن نلاحظ أنّه ينبغي، بمقتضى التأويل الجابري، أن نحصي ألفاً ومئتي ''تصور للعالم'' لدى الهنود الأميركيين ما دام هؤلاء ينطقون بمثل هذا العدد من اللغات، مثلما ينبغي أن نحصي ألفاً وستمئة ''تصور للعالم'' لدى هنود الهند ما دام هؤلاء ينطقون بعدد مماثل من اللغات واللهجات[429].

وهذه الكلمة الأخيرة المسوَّدة، التي قد تبدو في غير محلّها، تضعنا أمام المذهل الثاني في النص: فناقد العقل العربي يتطرّف في التأويل التلميذي إلى حد اعتبار اللهجة ـ لا اللغة وحدها ـ حاملة لتصوّر قائم بذاته للعالم: فالعربية العامية ''عالم'' مثلما الفصحى عالم آخر، مثلما اللغة الأجنبية عالم ثالث. والأنكى من ذلك أنّ هذه العوالم الثلاثة لا يجمع بينها سوى اختلافها. فالتأويل الجابري يصدر عن نزعة انفصالية مشتطّة ترفض كلّ إمكانية للتنافذ والاتصال بين العوالم اللغوية. فالنسبية اللغوية كما يقول بها ناقد العقل العربي تنحو إلى أن تتلبّس طابعاً إطلاقياً: فهي تجهل مبدأ المثاقفة أو مبدأ الحوار أو حتى مبدأ الصراع كما يقول به أنصار التعددية الثقافية. فكل لغة، بل كل لهجة، عالم على حدة كالمحارة المقفلة على نفسها أو كالجزيرة التي لا تتّصل بغيرها إلا بالانقطاع. ومن هنا المغالاة الدرامية في وصف عقابيل ازدواجية الفصحى والعامية في الوضعية اللغوية العربية، والحديث عن ''التمزق الرهيب الذي عانى ويعاني منه الإنسان العربي''.

والحال أنّ هذه المغالاة الدرامية، الأشبه في نمط اشتغالها بمبدأ لذّة سالب، تفتقد الحس التاريخي وتجهل مبدأ الواقع. فما يغيب عنها أوّلاً أنّ ازدواجية الفصحى والعامية ليست ظاهرة استثنائية موقوفة على العربية، بل هي قانون شبه كوني للتطوّر اللغوي لمعظم لغات البشرية المعروفة. وما تجهله أو تتجاهله ثانياً هو أن ازدواجية الفصحى والعامية ليست ظاهرة طارئة ولا مستجدّة ابتداءً من نقطة صفر متوهّمة سواء أتواقتت مع ''عصر التدوين'' أم مع أي عصر آخر، بل هي ظاهرة لغوية تكوينية وبنيوية في آن معاً، قديمة قدم اللغة العربية نفسها. ومن ثم، فإنّ ما يحتاج إلى تعليل تاريخي ليس ظهور العامية كردّ فعل ''انتقامي'' على تجميد الفصحى وتحنيطها، بل تكوُّن الفصحى نفسها كلغة مشتركة متعالية على العاميات واللهجات.

ولنفصل في هاتين النقطتين.

قانون الفصحى والعامية ـ قد يكون مؤسس اللسانيات الحديثة، فردينان دي سوسور (1857 ـ 1913)، هو أوّل من صاغ هذا القانون بوصفه قانوناً شبه كوني للتطور اللغوي، مجترحاً من وجهة النظر هذه نوعاً من انقلاب كوبرنيكي. فحتى زمن سوسور، كان يسود الاعتقاد بأنّ الأصل في اللغات هو الفصحى، وبأنّ العامية لا تعدو أن تكون انحطاطاً تاريخياً للفصحى. وقد استتبع هذا الاعتقاد الشائع نفوراً عاماً وحذراً لدى النحاة واللسانيين من ظاهرة التطّور اللغوي بوصفها ظاهرة انحطاطية تسيء إلى بكارة اللغة الأولى والمثلى التي هي الفصحى، وتعبّر عن نفسها في غالب الأحيان بما اصطلح اللغويون العرب على تسميته بـ ''اللحن''، أي فساد اللسان وخروجه عن الأصل الأول. ولكن سوسور عكس المعادلة. فلئن جاز الكلام عن انكسار في وحدة اللغة، فإنّ مردّ هذا الانكسار إلى ظهور الفصحى كلغة مضافة فوقياً واصطناعياً إلى اللغة الطبيعية التي هي العامية. هذا الانكسار في الوحدة اللغوية ''يحدث لا محالة في كل مرّة يتوصّل فيها قوم من الأقوام

إلى درجة معينة من الحضارة"[430]. فاللغة، قبل طروء الثقافة، لا تعرف سوى اللهجات التي لا تملك أيّ واحدة منها الأهلية بصورة طبيعية للطغيان على الأخريات. ولا تنجو اللغة من حالة التشظي اللامتناهية هذه إلاّ عندما تتطوّر الحضارة وتتضاعف وسائل الاتصال، فتطغى لهجة المنطقة الأكثر تحضراً أو القبيلة الأقوى تسلطاً على غيرها من اللهجات، وتتحوّل بنوع من قبول طوعي أو عقد ضمني، وبقوّة الأمر الواقع السياسي في أحيان أخرى، إلى لغة رسمية ومشتركة. وكما أنّ تمخّض لغة فصحى مشتركة لا يلغي سائر اللهجات الخصوصية، كذلك فإنّ تطور هذه اللغة المشتركة يتم بمشاركة من هذه اللهجات التي تمارس تأثيرها بصورة جزئية على اللغة المشتركة وتمدّها ببعض مفرداتها كما ببعض تعابيرها وأبنيتها. ونادراً ما تفرض اللغة المشتركة نفسها بصورة فورية، فهي لا تتمخّض إلا بعد تطوّر وئيد وطويل، وغالباً ما يقترن تمخّضها بإرساء ازدواجية لغوية عنيدة. فشعوب أوروبا الحديثة ظلّت حتى مطالع القرن العشرين تتكلّم بلهجاتها المحلّية. أما اللغة الفصحى فلم تفرض نفسها أوّلاً إلا كلغة للثقافة المكتوبة. وإنّما في طور لاحق فحسب أمكن لها في بعض الحالات ـ وليس دوماً ـ أن تتحوّل إلى أداة مشتركة للخطاب المنطوق. وليس من قبيل الصدفة أن تعود قيادة هذا التطوّر اللغوي في العديد من الحالات إلى العاصمة. فاللغة الفرنسية "القومية: هي أولاً لغة العاصمة باريس وجزيرة الإيل دي فرانس النهرية. فالعاصمة هي موضع التقاء الأمة، وهي المحلّ الذي يحتاج فيه ممارسو الفعل اللغوي أكثر من محلّ سواه إلى تجاوز خصوصياتهم المحلّية. ثم إن العاصمة، بما تمارسه من هيمنة ثقافية وإعلامية واتصالية على سائر المناطق والأطراف، قادرة على أن تعيد "تصدير" اللغة المشتركة إليها عن طريق المدرسة وتعميم التعليم القومي وعن طريق الكتب والصحيفة، وعن طريق الإذاعة المسموعة والمرئية وتقنيات الاتصال الجماهيري للعالم الحديث.

ومع ذلك، وحتى إن بقينا ضمن حالة التطور اللغوي المثلى التي تمثّلها الفصحى الفرنسية، فلا بدّ أن نلاحظ مع أندريه مرتينه، المطوِّر الكبير للسانيات بوصفها "الدراسة العلمية للغة البشرية"، أنّ الفرنسية ظلت تعاني على امتداد القرن التاسع عشر في الريف، وإلى يومنا هذا في بعض التجمّعات القروية، من ظاهرة الـ "باتوا Les Patois"[431] وهي ظاهرة أخطر بما لا يقاس، من منظور الازدواجية اللغوية، من ظاهرة العامية حتى في اللغة العربية. وإذا كانت اللهجات بل اللغات "الباتوازية" هي قيد الاندثار في الوضعية اللغوية الفرنسية التي هي وضعية لغة قومية منتصرة منذ زمن بعيد، فإن الوضعيات اللغوية في بلدان أوروبية عديدة أخرى لا تزال ترزح تحت وطأة "عاميات" عنيدة ونشطة، بل مكتوبة أيضاً في عدد من الحالات. والمثال النموذجي تقدمه، من وجهة النظر هذه، ألمانيا وإيطاليا. ففي الأولى عامّيات أو لهجات بافارية أو سوابية، مثلما في الثانية عاميات أو لهجات صقلية أو بييمونتية. وإلى حين قيام الوحدة الإيطالية في العقد السابع من القرن التاسع عشر كان 5% فقط من الإيطاليين يتكلّمون الفصحى القومية الإيطالية التي هي في الأصل لهجة منطقة توسكانيا. وإلى اليوم لا تزال الفصحى المكتوبة بالألمانية هي غير الألمانيات المنطوقة. بل إنّ الفارق بين عامّيات الألمانية قد يتجاوز الفارق بين اللغات الإسكندنافية القومية: السويدية والدانماركية والنرويجية. وقد استطاعت لهجتان مكتوبتان أن تقاوما التوسع الوئيد والمطّرد للألمانية المكتوبة، وهما الهولاندية والفلاندرية اللتان تحولتا بدورهما إلى لغتين قوميتين مستقلّتين. ويعاني ألمان سويسرا والألزاس من الازدواجية نفسها: فالألمانية التي يكتبونها Allemand هي غير الألمانية التي ينطقون بها Alémanique. والشيء نفسه يصدق على اليونانيين المحدثين ورثة اليونانية الكلاسيكية. ففضلاً عن اختلاف اليونانية الحديثة اختلافاً جذرياً عن اليونانية القديمة، فإنّها

تنقسم انقساماً عضالاً إلى فصحى وعامية. فالفصحى، التي تحاول الاقتراب ما وسعها من لغة أفلاطون وأرسطو، محصور استخدامها بالآثار الأدبية، وتسمّى Katharevousa. أمّا العامية، التي نهلت على سعة من اللغات الأجنبية، ولا سيما التركية، فهي لغة الشعب حصراً، ولذا تسمى Dimotiki [432]. وقد قوبلت محاولات بعض الشعراء والروائيين الكتابة بالعامية بمقاومة شرسة. بل سارت في أثينا مظاهرات غاضبة ضد "العاميين" عندما أرادوا ترجمة "النصوص المقدّسة"، أي الهوميرية، إلى اللغة الشعبية[433].

وإذا تخطينا النطاق الأوروبي طالعتنا الصينية، التي ينطق بها واحد من كلّ خمسة من سكان الأرض، بازدواجية أشد عتوّاً بما لا يقاس من ازدواجية العربية. فلهجات الصينية "تختلف فيما بينها بقدر اختلاف اللغات الأوروبية عن بعضها بعضاً" [434]. وهذا إلى حد يمكن معه القول بأن "الصيني الشمالي يتكلّم في الواقع لغة أخرى غير تلك التي يتكلم بها الصيني الجنوبي" [435]. فضلاً عن ذلك، فإنّ الصينية الفصحى لا تُفهم إلا قراءة، بدون أن تُفهم نطقاً أو سمعاً. فالعلامة الكتابية الواحدة، ولتكن العلامة الدالة على معنى "الإنسان" مثلاً، تلفظ بلهجة بيروقراطيي بكّين بغير ما تلفظ به بلهجة أهل كانتون، وهؤلاء يلفظونها بغير ما يلفظها به الناطقون بلهجة (= لغة) سوشو أو فوشو أو آموي أو تان منغ. ولهذا "يستحيل على الصينيين، إذا كانوا لا ينطقون إلا بلسان واحد، أن يتفاهموا فيما بينهم" [436].

واليونانية القديمة، المرفوعة من قبل العديدين من ممثلي لسانيات القرن الثامن عشر والتاسع عشر إلى مصاف لغة مثالية[437]، تقدّم لنا بدورها مثالاً مدهشاً في إبانته على اشتغال آلية الازدواجية اللغوية. فأنطوان مييه، الدارس الكبير لتاريخ اللغة اليونانية، هو نفسه من يؤكّد أنّ اليونانية لم تتظاهر تاريخياً إلا في شكل لهجات، وأنّ اليونانيات (بالجمع) "تتعدد بالتالي تعدد النصوص" [438]. ومييه هو من يضيف قوله أيضاً: "لقد كان يعسر ولا بد على يونانيي المدن المختلفة، والناطقين بلهجات مختلفة، أن يتفاهموا في ما بينهم، حتى وإن لم تكن هذه الاختلافات على درجة من القوّة كافية لأن تفقدهم الحسّ بأنّهم يتكلمون لغة واحدة". وهذا التعدد ما كان مقصوراً على اللهجات أو العاميات، بل كان يشمل أيضاً اللغة الأدبية. فقد "كانت كل مجموعة لهجوية كبيرة تجنح إلى أن تخلق لنفسها لغتها الأدبية الخاصة؛ بل كانت بعض المدن تنفرد بلغة أدبية خاصة" [439]. وحتى الشعر ما كان يكتب بلغة موحّدة، بل كان الشعراء يكتبون قصائدهم، حتى القرن الخامس، باللغات الإيونية أو الإيولية، وباللهجات البيوطية أو اللسبوسية. وكانت الأبجديات اليونانية نفسها متعدّدة بتعدّد اللغات واللهجات، وما كان يندر أن تكون لكلّ مدينة أو جزيرة أبجديتها الخاصة. ولم تفرض الإيونية نفسها كأبجدية موحدة إلا ابتداءً من القرن الرابع ق. م. ولئن انتصرت الاتيكية ـ لغة أثينا وشبه جزيرة الاتيكي ـ في طور لاحق على الإيونية "المستوردة" من آسيا الصغرى، فإن الاتيكية التي كتب بها أفلاطون وأرسطو وأسخيلوس وديموستانس كانت "لغة أرستقراطية" ولم تكن "لغة شعب". وقد أخلت على كلّ حال مكانها بدورها لسليلتها التي تعرف باسم الـ Koïné، أي اللغة المشتركة التي سادت، كلغة للثقافة العالمة، في العصر الهلنستي. وبمعنى من المعاني، يمكن القول إن اليونانية لم تتوحد إلا "بعد الوفاة". فالـــ Koïné جرى تطويرها وتقعيدها في مصنع الثقافة الهلينية الكبير الذي كانت الإسكندرية البطليموسية ـ وهو المصنع عينه الذي تم فيه تتريث التراث اليوناني. وهذه الـ Koïné أو اللغة المشتركة لم تكن لغة منطوقة لأحد، بل كانت محض لغة مكتوبة، محض لغة اصطلاحية للنخبة المنتجة للثقافة العالمة في العهدين الهلنستي والروماني. وبوصفها لغة

فوقية، فإنّه لم يقيّض لها أن تعرف حتى مصير اللغة اللاتينية. فهذه قد انفجرت، ومن شظاياها تكوّنت أجرام لغوية جديدة، هي لغات أوروبا القومية والحديثة، بينما آلت اليونانية "الكتبية" إلى شبه اندثار وانطفاء، ولم يبق مضيئاً منها سوى قناديل خافتة في طقوس المسيحية الشرقية.

إذن فازدواجية الفصحى والعامية قانون لغوي كوني، ولكنه لا يسري على جميع اللغات بالتساوي، فاللغة ظاهرة تاريخية شديدة التعقيد، وتاريخها نفسه قد يكون لاتاريخياً. ولئن بدت بعض اللغات الأوروبية الحديثة، مثل الفرنسية، متفوّقة اليوم على غيرها لبرئها النسبي من داء الازدواجية، فما ذلك لأنها نموذجية بالفطرة، بل لأنها خضعت لتطور تاريخي مغاير. والتاريخ، وعلى الأخص عندما يكون لاواعياً، ليس ملزماً لأي تاريخ آخر. وتاريخ لغة بعينها، مهما تراكمت الفروض عن مثاليتها المزعومة، لا يصلح معياراً لتاريخ أي لغة أو وضعية لغوية أخرى. ومهما يكن من أمر، فلا يجوز أن يغيب عن الوعي أنّ اللغات الأوروبية الحديثة المشار إليها هي، تكويناً وبنية، من إفراز قانون ازدواجية الفصحى والعامية، فاللغات الأوروبية هي بنت اللغة اللاتينية. ولولا أنّ هذه اللغة الأم خضعت خضوعاً شبه مطلق لقانون الازدواجية اللغوية لما كانت اللغات الأوروبية الحديثة رأت النور. فلهجات اللاتينية بالأمس، أو عاميّاتها بتعبير أدقّ، هي لغات أوروبا الفصحى اليوم. فاللاتينية كانت لغة كتابة وثقافة عالمة. وقد بلغ فيها الطلاق بين الكتابي والشفهي حداً بات متعذّراً معه على دارسيها من الطلبة الفرنسيين أو الإنكليز أو الطليان أن يتفاهموا في ما بينهم ابتداءً من القرن السادس عشر[440]. وهذا الاشتغال الأكمل لقانون ازدواجية الفصحى والعاميات هو الذي أتاح إمكانية انفجار اللاتينية ـ بعد أن تحنّطت فعلاً وأمست محض لغة مكتوبة ـ إلى عدّة من لغات منطوقة أولاً، ثم مكتوبة في طور لاحق، هي لغات أوروبا القومية اليوم. وقد حملت هذه اللغات معها أثراً من تعسّر مخاضها التاريخي ذاك تجلى في ما يسمّيه سوسور بـ "لاعقلانية" رسمها الكتابي. فبعيدة الشقة للغاية هي كتابة مونتانيي (1533 - 1592) عن كتابة ديكارت (1596 - 1650) أو فولتير (1694 - 1778). وقراءة فيون (1431 - 1463) أو رابليه (1483 - 1553) لا تقل عسراً على الطالب الفرنسي اليوم من قراءة امرئ القيس أو الشنفرى بالخط القديم على الطالب العربي. وحتى بعد أن تولّدت العامّيات الأوروبية من رحم الفصحى اللاتينية وأسّست نفسها في لغات قومية مستقلة، كان يمكن، من جرّاء الاشتغال الدائم لقانون الفصحى والعامية، أن تعاود الانقسام على نفسها بدورها. ولكن وقاها من هذه المصير حدث تاريخي وثقافي كبير هو مولد الحداثة الأوروبية نفسها. فظهور الدولة المركزية والمطبعة والمدرسة شلّ قانون التجزؤ الدائم للغة عن فعاليته. وبدلاً من أن تفرض عاميات جديدة نفسها، فقد أفلحت الفصحى في أن ترقى بنفسها إلى مصاف لغة قومية، وكانت رافعتها إلى ذلك التنمية الثقافية المنقطعة النظير التي واكبت مخاض الحداثة الأوروبية وأخذت شكل ديموقراطية ثقافية وتعليمية غير مسبوق إليها في التاريخ.

إذن فمأزق ازدواجية الفصحى والعامية في العربية ليس ناجماً عن فعل "انتقام" مزعوم للحياة من اللغة "المحنطة"، بل مردّه على العكس إلى إباء العربية الموت على منوال اللاتينية. فالعربية، وهذا ما يميّز مسيرتها التاريخية كلغة لثقافة عالمة، لم تخضع كاللاتينية لضرب من داروينية لغوية حكمت عليها بالاندثار كيما تتولد منها أنواع لغوية جديدة. فقد وَقَتْها من هذا المآل القوة التثبيتية الهائلة للنص القرآني. ففي ظل مركزية النص القرآني ما كان لها أن تتطوّر تطوّراً مستقلاً بموجب القانون اللغوي المحض، ولا أن يتأدى بها التطوّر الكمّي المتّصل إلى انقطاع كيفي تموت معه الأصول وتتحوّل الفروع إلى أصول جديدة.

وفي ما يتعلق بتاريخ العربية تحديداً، فإنّ أكثر ما يحتاجه البحث اللغوي هو إعادة النظر في فرضية فطرة الفصحى وهجنة العامية. فظهور الفصحى، لا العامية، هو ما يحتاج إلى تفسير تاريخي. ذلك أنّ ظهور الفصحى هو على الدوام ظاهرة ثقافية، وليس محض ظاهرة لغوية فطرية. فظهور الفصحى يؤذن بمولد ثقافة مشتركة ويقدّم لها الأداة اللغوية في وقت واحد. وكأداة لثقافة مشتركة، فإنّه ليس من الضروري أن تكون الفصحى منطوقاً بها من قبل أيّ مجموعة لهجوية. فلغة الأشعار الهوميرية ما كانت لغة لأي قبيلة أو مدينة يونانية. وأرجح الظن أن لغة الشعر الجاهلي ـ فصحى العربية ـ كانت بدورها لغة "متعالية" ومجمعاً عليها بنوع من عقد ضمني للتفاهم المشترك بدون أن تكون لغة لهجوية لأيّ قبيلة. وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ الشعر الجاهلي كوعاء للثقافة المشتركة ـ الشفوية بالضرورة في تلك المرحلة المبكرة ـ لا يقبل ظهوره التاريخي تعليلاً بمعزل عن تطوّر الثقافة البلاطية في مملكة الحيرة، وثقافة الأرستقراطية الدينية و"البورجوازية" التجارية في مكة التي كانت في آن واحد "بانثيون" العرب (الكعبة) ومركزهم "الأولمبي" (عكاظ) وجمهوريتهم التجارية الأولى (إيلاف قريش). وقد تكون لهجة قريش هي أقرب لهجات العربية إلى الفصحى لأنّ القرشيين كانوا أكثر العرب اتصالاً واختلاطاً بغيرهم من القبائل. وبصرف النظر عن عملية الأَمْثَلَة Idéalisation التي أخضعت قريش لها لاحقاً بوصفها قبيلة الرسول التي نزل القرآن بلسانها، فإنّ النصوص القديمة التي تجمع على تفصيح قريش هي عينها التي تتّفق على تلهيج سائر القبائل العربية، بما فيها تلك التي تحتلّ منها المرتبة الأولى فيمن أخذ عنهم كلام العرب. يقول الجاحظ في البيان والتبيين: "سأل معاوية يوماً: من أفصح الناس، فقال قائل: قوم ارتفعوا عن لخلخانية الفرات وتيامنوا عن كشكشة تميم وتياسروا عن كسكسة بكر، ليست لهم غمغمة قضاعة ولا طمطمانية حمير. قال: من هم؟ قال: قريش" 441. ويقول ابن جني: "حدثنا أبو بكر محمد بن الحسن عن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب قال: ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم، وكشكشة ربيعة، وكسكسة هوازن، وتضجّع قيس، وعجرفية ضبة، وتلتلة بهراء" 442.

ولكن إذا كانت العامّية على هذا النحو واقعة جاهلية، فهي أيضاً وعلى الأخص واقعة إسلامية. فشعوب الأمصار التي أسلمت وتعرّبت ما كان لها أن تنطق بالعربية، وبصورة فورية، نطقاً "فصيحاً". فهي أوّلاً لم تأخذ باللغة الفصحى، بل أخذت بلغة النازلين بأمصارها من العرب. وهذه الواقعة هي التي لاحظها الجاحظ حينما قال في البيان والتبيين: "وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب، ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر" 443. ثم إن أهل الأمصار ـ وجلّهم من الأعاجم ـ ما كانت تطاوعهم حبالهم الصوتية على الأداء السليم لأصوات العربية. والجاحظ هو من لاحظ أيضاً هذه الظاهرة، فسمّاها "اللكنة" بقوله: "ويقال في لسانه لكنه إذا أدخل بعض حروف العجم في حروف العرب وجذبت لسانه العادة الأولى إلى المخرج الأول". وضرب على ذلك أمثلة عدة، ومنها مثال أبي مسلم الخراساني الذي لم يكن يستطيع النطق بالقاف، فكان يقول بدلاً من "قلت له" "كلت له" 444. ومثال زياد الأعجم الذي كان يجعل من الطاء تاء، ومن السين شيناً. ويكاد يكون كذلك شأن كلّ الرّقيق المجلوب: "ألا ترى أنّ السندي إذا جُلب كبيراً فإنه لا يستطيع إلا أن يجعل الجيم زاياً، ولو أقام في عليا تميم وسفلى قيس وبين عجز هوازن خمسين عاماً. وكذلك النبطي القح، خلاف المغلاق الذي نشأ في بلاد النبط، لأن النبطي القح يجعل الزاي سيناً، أراد أن يقول زورق قال سورق، ويجعل العين همزة" 445.

وواضح للعيان أنّ موجة العامّيات التي اجتاحت الأمصار بعد الفتح لم تكن هي الأخرى من قبيل "الانتقام". بل كان اللحن تطوّراً محتوماً في مجتمعات مخارجة بات العرب يشكّلون فيها أقلية. ولكن لئن شالت كفّة العامّية مع أهل الأمصار، فقد شالت أيضاً كفّة الفصحى. والسرّ في هذه المفارقة أنّ المستعربين من أهل الأمصار هم الذين تصدّوا ـ كما تقدم البيان ـ لعمليّة تقنين العربية وتحويلها من لغة فطرية إلى لغة مكتسبة أو قابلة للاكتساب وفق ما تمّ لهم استقراؤه من قواعد نحوها ومنطقها في تجلية يعزّ نظيرها في تاريخ الدرس اللغوي. فمع الخليل وسيبويه والفارسي (وابن جني لاحقاً) مارست العربية لأوّل مرة في تاريخها نوعاً من الوعي الذاتي وقنّنت هذا الوعي في كلام اللغة عن اللغة الذي هو "النحو" أو "الميتالغة" كما تقول اللسانيات الحديثة. والحال أنّ هذا الفتح الكبير والمبكر معاً من فتوحات العقلانية هو ما يسميه ناقد العقل العربي باستهتار يعزّ نظيره أيضاً في الدرس الإبستمولوجي "تحنيطاً". وإذا علمنا أنّ جوهر ما فعله الخليل وزملاؤه هو أنهم حوّلوا العربية إلى لغة قياسية، وإذا علمنا أيضاً أنّ القياس ـ فضلاً عن أنه مبدأ كبير من مبادئ العقل ـ هو، كما يقول فردينان دي سوسور، "العامل الأول في تطور اللغات"[446]، فلكم تبدو تهمة "التحنيط" تلك ناشزة وصارخة بخوائها الدلالي.
ونحن لا ننكر، بعد، أنّ العربية تعاني معاناة خاصة من ازدواجية الفصحى والعامية. ولكن ليس الطريق إلى البرء لا المغالاة الدرامية في تشخيص الداء وعقابيله، ولا على الأخص التحليل التاريخي المغلوط لأسباب نشوئه انطلاقاً من فرضية الفطرة الفصيحة والهجنة العامية. فقراءة صحيحة لتاريخ الفصحى بوصفها ثمرة تدخل ثقافي (الشعر الجاهلي + النص القرآني + العقلنة النحوية) شرط لا غنى عنه لضمان مستقبلها. فالمأزق الخاص الذي تتخبط فيه العربية ليس الازدواجية بحد ذاتها ـ فهذا قدر مشترك بين جميع لغات البشرية كما رأينا ـ بل الاتساع الخارق للمألوف للمسافة الفاصلة فيها بين الفصحى والعامية. وإذا ما تحدّد الهدف بأنه تضييق هذه المسافة ـ لا إلغاؤها، فهذا مطلب مستحيل ـ تحدد الطريق بدوره: تثقيف العامية وتعميم الفصحى. وليس من سبيل إلى ذلك سوى التنمية الثقافية. ففي ظل ديموقراطية ثقافية كتلك التي باتت الحداثة توفّر شروطها، يتحقّق تقارب متبادل من الفصحى باتجاه العامية، ومن العامية باتجاه الفصحى. فهذه تكفّ عن أن تكون لغة نخبة مثقفة، وتلك تكف عن أن تكون لغة جماهير أمّية. وأسطع مثال على مثل هذه اللغة الوسيطة، التي تضيق فيها الشقة بين الفصحى والعامية، لغة وسائل الإعلام الجماهيري الحديث. وبدلاً من المغالاة الدرامية التي تسدّ سلفاً إمكانية كلّ مخرج ولا تترك من خيار آخر سوى اتخاذ موقف هجائي متشائم من العربية كلغة، فإنّ النقلة من المستوى اللغوي إلى المستوى الثقافي في طرح الأزمة تعيد فتح المجال أمام تدخّل إرادي واعٍ للتحكّم بآلية التطور اللغوي اللاإرادية واللاواعية. وهذا لا يعني أننا نريد أن نقابل تشاؤوم ناقد العقل العربي بتفاؤل ساذج معاكس: فأزمة اللغة العربية والثقافة العربية عموماً لا تعد بانفراج وشيك ما دمنا ندخل القرن الحادي والعشرين وعلى كواهلنا عبء مئة وعشرين مليون أمّي عربي.

* * *

بعد سلسلة التهم الكبرى التي يكيلها ناقد العقل العربي للعربية بوصفها لغة "بدوية"، "حسية"، "لاتاريخية"، "لاحملية"، إلخ، يرميها بتهمة أخيرة وصغرى تتّصل هذه المرّة بخطّها أو برسم أبجديتها. فعنده أنّ العقل العربي هو بالضرورة عقل قارئ بالعربية. والحال أنّ فعل القراءة بالعربية هو غيره باللغات الأخرى. "فإذا كان النحو في اللغات الأجنبية يساعد على النطق الصحيح لغوياً،

دون أن يكون لذلك كبير علاقة بتحديد المعنى الذي يقصده المتكلّم، فإننا في اللغة العربية لا نستطيع قراءة النص قراءة صحيحة إلاّ بعد اتخاذ قرار بخصوص المعنى الذي نعتقد أو نرجّح أنّ المتكلم يقصده دون غيره. وبعبارة قصيرة: في اللغات التي تكتب فيها الحركات مع الحروف، نقرأ لنفهم. أما في اللغة العربية فيجب أن نفهم أولاً حتى نتمكّن من القراءة الصحيحة'' 447.

وأوّل ما سنلاحظه هنا أنّه حتى ملكية هذه التهمة لا تعود إلى الجابري. فقد كان أوّل من صاغها في الثقافة العربية على حدّ علمنا قاسم أمين. فمنذ مطلع القرن كتب في ''مفكّرته'' يقول: ''في اللغات الأخرى يقرأ الإنسان ليفهم. أما في اللغة العربية فإنه يفهم ليقرأ. فإذا أراد أن يقرأ الكلمة المركّبة من هذه الأحرف الثلاثة (ع ل م) يمكنه أن يقرأها: عَلِم، أو عُلِم، أو عِلْم، أو عَلَم، أو عَلَّم، أو عُلِّم. ولا يستطيع أن يختار واحدة من هذه الطرق إلا بعد أن يفهم معنى الجملة. فهي التي تعيّن النطق الصحيح'' 448.

ومن بعد قاسم أمين ردّد العديد من المستشرقين الفكرة عينها. ومن هؤلاء لويس ماسينيون الذي كتب في عام 1949 يقول: ''إن كلّ قوام النحو في العربية النطق بالنص؛ وفي العبرية كذلك. فإذا نطقت بالنص تكون قد فهمته. فلا بدّ من أن تتهجى وتنطق. ولتتعلّم كيف تقرأ عليك أن تفهم. عليك أن تعرف كيف تحلّل الجملة نحوياً'' 449.

نحن إذن إزاء فكرة تكاد تكون من سقط المتاع ولا تكاد تتمتّع بأيّ عمق ''إبستمولوجي''، وهو العمق الذي يفترض بناقد العقل العربي أنه يجري حفرياته في طبقاته التحتية. ولكن نظراً إلى أنّ العمق الوحيد الذي يباطن هذه الفكرة، وغيرها ممّا تقدمها، هو نيّة الهجاء والتشنيع بأيّ ثمن على العربية، فسنضطرّ بدورنا إلى أن نعمل على المستوى عينه لنبدي الملاحظات الاعتراضية الخمس التالية:

أولاً، إنّ الدرس اللساني الحديث قد أكّد، بلسان رائده المؤسس فردينان دي سوسور دوماً، أنّ ''الكتابة مستقلّة عن اللغة''، مثلما ''اللغة مستقلة عن الأبجدية''. فـ ''اللغة والكتابة نظامان متمايزان للعلامات''. ومن يشأ أن يحكم على اللغة بدالّة رسمها الكتابي ''فكمن يعتقد أنّ أفضل سبيل إلى معرفة شخص بعينه التفرّس في صورته الفوتوغرافية بدلاً من وجهه'' 450. وأكبر دليل على استقلالية اللغة عن نظام الكتابة هو أنّ بعض اللغات قد يتّفق لها أن تغيّر نظامها الأبجدي مثنى وثلاث ورباع كما حدث لبعض لغات آسيا الوسطيى التي تنقّلت ـ ولا تزال ـ بين الأبجديات العربية والكيريلية واللاتينية.

ثانياً، إنّ المباحث النفسيّة الحديثة، وعلى الأخص منها المخبرية، قد أثبتت بشكل نهائي أنّ القراءة فعل تركيب لا تحليل. فالجملة تقرأ قبل أن تقرأ كلماتها، والكلمة تقرأ قبل أن تقرأ حروفها. وإذا صحّت دعوى قاسم أمين، ومن بعده الجابري، بأنّ العربية لا تقرأ إلاّ إذا فهمت أوّلاً، فإنّ العربية ترقى في هذه الحال إلى مستوى لغة نموذجية من منظور علم نفس القراءة.

ثالثاً، لئن وصف ماسينيون وغيره من المستشرقين الرسوم الكتابية العربية ـ والساميّة إجمالاً ـ بأنها ''جسد بلا روح''، وهذه الروح لا تدبّ في الجسد إلا بـ ''التهجي'' و'' النطق''، فلأن العربية بالنسبة إليهم، وطبقاً لمفردات ابن خلدون، ملكة ثانية، لا ملكة أولى. وإذا صح ما يذهب إليه ناقد العقل العربي من أنّ الكتابة، وليس اللغة وحدها، آسرة للعقل، فليس من عجب أن يعطي المستشرقون الحركات تلك الأهمية ''الروحية'' الكبيرة ما داموا في قراءتهم للعربية مأسورين بطريقة كتابة اللغات الأوروبية التي تساوي في الأهمية بين الصوامت والصوائت ولا تنطق، ولا سيما في اللغات اللاتينية الأصل، بالصوامت إلا بدالة الصوائت. وطبقاً للمفردات الخلدونية دوماً، فإنّ القراءة

الاستشراقية قابلة للوصف بأنها قراءة ''بالاكتساب'' لا ''بالطبع''. ومن ثم فليس من عجب أيضاً أن يكون مفتاح هذه القراءة الاكتسابية هو ''التهجي'' مع ما يستتبعه من تقديم للتحليل على التركيب، على عكس واقع الحال في القراءة الطبعية.

رابعاً، صحيح أنّ العربية ـ والساميّات عموماً ـ لا تتعامل مع الصوائت على نفس منوال اللغات اللاتينية الأصل، ولكنها بالمقابل تولي أحرف المد ـ الأف والواو والياء ـ أهميّة كبرى في مورفولوجيّتها الكتابية والصوتية معاً. وتكاد أحرف المدّ هذه تؤدي في العربية نصف الوظيفة التي تؤدّيها الصوائت في اللغات اللاتينية الأصل[451]. أما النصف الآخر من الوظيفة ''الإفهامية'' فتؤدّيه الطبيعة الوزنية والجذرية ـ الاشتقاقية للعربية. فليس من كلمات ''فالتة'' أو ''شاردة'' في العربية، بل جميعها ''معتقلة'' في صيغتها الوزنية والتصريفية. وهذا ما يجعل من العربية كما تقدم القول لغة جبريّة، يقوم لها ما يسمّيه الصرفيون فاء الفعل وعينه ولامه ولواحقها مقام الرموز الرياضية. وفي شبكة جبر العربية هذه تتخذ جميع الكلمات[452] محلّها بصورة نظامية طردية لا تدع مجالاً لتكهّن أو تخبّط كبير في ما يصفه ناقد العقل العربي تهويلياً بأنه ''اتخاذ قرار بخصوص المعنى''.

خامساً، كما أنه ما من لغة مثالية كذلك ما من أبجدية مثلى. فليس ثمة من أبجدية تحقّق التطابق التام بين الصوت والرسم الكتابي. ولا شكّ في أنّ للكتابة العربية عيوبها، ولكن لكلّ الأبجديات الأخرى عيوبها أيضاً. ولئن تكن الفرنسية هي واحدة من أكثر اللغات تطوّراً وتعقلناً في العالم الحديث، فقد شكا سوسور مراراً من الطلاق في الفرنسية بين اللغة والكتابة. فعلى حين أنّ اللغة قيد تطوّر دائم، وإن وئيد للغاية في كثير من الأحيان، فإنّ الكتابة تجنح إلى أن تبقى ثابتة. ''وهذا ما يجعل الرسم لا يعود يطابق ما يفترض فيه أنه يمثله''. وعلى هذا النحو تتخلّف الكتابة عن اللغة، وتأخذ أحياناً شكلاً ''مَرَضياً''، بل ''لاعقلانياً''، كما في حالة الفرنسية التي ''بقيت فيها الكتابة راكدة منذ مطلع القرن التاسع عشر'' [453]. فالفرنسي المعاصر يكتب «Mais» و «Fait» ـ ولكنه يلفظ «Mé» و «Fé» ولكنه في الوقت الذي يلفظ فيه «Mé» أو «Fé»، فإنه يستطيع أيضاً أن يكتب «Mais» (لكن) و «Mai» (أيار) و«Mée» (اسم قرية) و«Mes» (خاصتي) و«M'ait» (من فعل الملك) و«M'edt» (من فعل الكون) أو أن يكتب «Fait» (واقعة) و«Fais» (أصنع) و«Faix» (حمل) و«Fée» (جنية). وإذا كانت الكتابة العربية تعاني من نقص الحركات، فإنّ اليونانية الكلاسيكية، اللغة المثلى للعقل البرهاني في نظر ناقد العقل العربي، كانت تعاني في رسمها الكتابي من غياب الحركات الدالة على المد ـ على ما للمد في اليونانية من أهمية في الدلالة على غير المعنى ـ ممّا يجعل حكم الأبجدية اليونانية في ذلك كما يقول غليسون كحكم الأبجدية الفينيقية التي أنكر عليها المنكرون من الناطقين بلسان المركزية الأوروبية ''صفة الأبجدية الحقيقية لخلوّها من الصوائت'' [454].

والواقع أنّ أكثر ما يميّز الأبجدية العربية هو انتماؤها إلى أسرة الأبجديّات الصوتية المجرّدة المحصورة حروفها بأقل من ثلاثين بالمقابلة مع الأبجديات التصويرية (الإيديوغرافية) مثل اليابانية والصينية التي يتراوح عدد حروفها ما بين بضع مئات وبضعة آلاف. فالكتابة العربية ليست بصرية عينية، بل ذهنية خالصة. وبصفتها هذه فإنّها منفتحة انفتاحاً تاماً عل لغة العقل المجرّد. ولا عجب من ثمّ أن تكون العربية واحدة من اللغات القليلة في العالم التي أمكن لها أن تطوّر معجماً فلسفياً. فقد أتاحت لها الإمكانية التقنية لذلك طبيعة رسمها الكتابي. وبصرف النظر عن الدور المباشر للعامل الديني، لا يجوز أن ننسى أنّ الأبجدية العربية هي الأبجدية المعتمدة في العديد من لغات العالمين

الآسيوي والأفريقي بدءاً بالأردية والفارسية والتركية قبل اللتننة والماليزية وانتهاءً بالغولاوية والهاوسية والسواحلية في أفريقيا الوسطى[455].
ولا شك في أنّ الكتابة العربية أورثت هذا العالم الإسلامي الوسيع بعض قصورها، ولكنّ هذا القصور ليس أكثر خطورة بكثير من ذاك الذي أورثته اللاتينية للعالم المسيحي، وهو بكلّ تأكيد أقلّ خطورة بكثير من ذاك الذي أورثته الصينية للعالم البوذي ـ الكونفوشي.
وفي الوقت الذي يمثّل فيه هذا القصور النسبي لدعوة مفتوحة لإصلاح الكتابة العربية مستقبلاً ـ وهو إصلاح يتيح إمكانية جديدة له التطور المذهل لتقنية الحاسوبات الآلية ـ فإنّنا نختم بطرح هذا السؤال الأخير: هل أفرغ ناقد العقل العربي كلّ ما في جعبته "الإبستمولوجية" ضدّ اللغة العربية التي يبدو أنه يكنّ لها كرهاً غير قابل للتفسير في رأينا إلا بالاستناد إلى معطيات التحليل النفسي؟
الواقع أننا لا نقلِّب فصلاً من فصول كتابات ناقد العقل العربي، إلا ونقع فيه على إغارة من ذات اليمين أو ذات الشمال على العربية المحمَّلة في الأحوال جميعاً قسطاً جسيماً من مسؤولية قصور العقل العربي بوصفه محض عقل بياني. فناقد هذا العقل يختم مثلاً عرضه للنظام المعرفي العربي البياني بهذا السؤال: "لماذا اختار البيانيون بناء رؤيتهم للعالم بصورة تخدم جانباً دون آخر في العقيدة الإسلامية (= جانب الحدوث دون جانب النظام)؟ لماذا فضّلوا دليل الحدوث المبني على نظرية الجوهر الفرد المكرسة للانفصال، ولم يختاروا دليل العناية الذي يجعل الإنسان يرى ما في العالم من نظام واتصال؟... غنيّ عن البيان القول إننا بطرح هذا السؤال لا نريد الخوض في الاعتبارات الدينية ولا في العوامل السياسية التي قد تكون أملت ذلك "الاختيار"... ولكننا نريد التماس جواب لهذا السؤال في إطار التحليل الإبستمولوجي وحده، وهو التحليل الذي نتوخى منه الكشف عن الأصول الدفينة التي تشدّ إليها الصورة العالمية للبيان رؤية ومنهجاً. فأين نجد هذه الأصول إذن؟ نجدها في السلطة المرجعية الأولى والأساسية التي تحكم التفكير البياني العربي، سلطة اللغة العربية... واللغة العربية هي تلك التي جمعت من الأعرابي (= صانع العالم العربي)... والاحتكام إلى الأعرابي معناه الاحتكام إلى عالم عرب الجزيرة العربية في الجاهلية... وإلى المبادئ التي تحكم الرؤية البيانية لهذا العالم، وفي مقدمتها مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز... فالرؤية التي تحملها اللغة العربية معها رؤية تقوم على الانفصال وليس على الاتصال" [456].
إننا لا نسوق هذا النص كي نناقشه، فهذا موضعه في فصل لاحق عن إشكالية التوزيع الثلاثي للنظام المعرفي إلى برهان وبيان وعرفان. وإنما نكتفي هنا بإبداء ملاحظتين ختاميّتين. أولاهما أنّ التشنيع الدائم على العربية هو أحد ثوابت الإبستمولوجيا الجابرية، وثانيتهما أنّ هذه الإبستمولوجيا تباطنها استراتيجية نقدية قابلة للوصف بأنها "انتهازية" [457]. فالجابري لا يتوقّف أبداً في مشروعه النقدي عند الواقعة المركزية التي هي الواقعة القرآنية التي صنعت عظمة الحضارة العربية الإسلامية وحدودها معاً، بل هو يقفز "إبستمولوجياً" إما إلى ما قبلها، أي إلى اللغة العربية بوصفها السلطة المرجعية للعقل العربي "القاصر"، وإما إلى ما بعدها، أي إلى "عصر التدوين" بوصفه الإطار المرجعي لهذا العقل. وفي المرة اليتيمة التي يأتي فيها بذكر الواقعة القرآنية في خاتمة القسم الأول من بنية العقل العربي الذي يكرّسه لبيان "ما البيان؟"، فإنه ينكر أن يكون "البيانيون"، بمن فيهم علماء الكلام المسلمون، اتخذوا "النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة". فهم، على العكس، قد قرأوه "بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي عالم الأعرابي، عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية حَكَماً، بدعوى أنها اللغة التي نزل بها القرآن". ومن هنا كان المنقلب الكبير في التاريخ الإسلامي: فبدلاً من أن يؤدي النص القرآني الذي "نزل بلغة

العرب'' رسالته في التجاوز بها ''من عالم جاهليتهم إلى عالم آخر، ليخرجهم ''من الظلمات إلى النور''، فقد حدث العكس، إذ ''نزل القرآن بلغة العرب ليبقى مضمونه سجين العالم الذي تحمله هذه اللغة معها: عالم الأعرابي'' 458.

ورغم أنّ ناقد العقل العربي يضع في نهاية هذا النص الخطير علامة استفهام ليعطيه شكلاً تساؤلياً أكثر منه تقريرياً، فإنّ هذا الحذر الشكلي لا يخفّف من حمولة النص من الكراهية للغة العربية ومن الافتئات عليها وعلى التاريخ الإسلامي معاً. فناقد العقل العربي يفكّ هنا مرة أخرى التضامن المصيري بين اللغة العربية والنص القرآني (بعد أن كان فكّه مرة أولى عندما ادعّى أن اللغويين والنحاة العرب قاطعوا النص القرآني)، ليؤكّد أن ''لغة الأعرابي'' التي أسرت العقل العربي أسرت أيضاً قراءة هذا العقل للنص القرآني. وناقد العقل العربي يزعم بعد ذلك ـ وإن ضمنياً ـ أنّ التاريخ الإسلامي كان محض تكرار للتاريخ الجاهلي (ومن هنا فرضيته التي ستكون لنا إليها عودة عن ''الزمن الميت'' للتاريخ والثقافة العربيين)، وأنّ ''الخروج'' الوحيد الذي تمّ في هذا التاريخ، بحكم القوّة القاهرة ''للسلطة المرجعية الأولى'' التي هي اللغة العربية ''البدوية'' و''اللاتاريخية''، هو من ''ظلمات'' إلى ''ظلمات''.

* * *

في ختام هذا الفصل عن ''إشكالية اللغة والعقل''، المتآزر مع الفصل الذي سبقه عن ''إشكالية عصر التدوين''، لا يصعب علينا أن نحدّد كنه الاستراتيجية النقدية المباطنة لكلّ مشروع الجابري في نقد العقل العربي. فمحور هذه الاستراتيجية القفز على الواقعة القرآنية ـ التي تقوم للحضارة العربية الإسلامية مقام المركز للدائرة ـ إلى ما قبلها وإلى ما بعدها في آن معاً لمحاصرة العقل العربي بين فكّي كمّاشة اللغة العربية بوصفها ''المحدد الأساسي، ولربما الحاسم، للعقل العربي بنية ونشاطاً''، وعصر التدوين بوصفه ''الإطار المرجعي'' لهذا العقل. وإذا ما أخذنا في الاعتبار أنّ اللغة العربية المعنية هي حصراً اللغة المحدودة عالمها ''بحدود عالم الأعراب'' و''حياتهم الحسّية البدائية''، وأنّ عصر التدوين المعني هو حصراً العصر الذي أعاد بناء ''العالم الحسي اللاتاريخي'' لأولئك الأعراب ''اعتماداً على أدنى درجات الحضارة العربية عبر التاريخ، حضارة البدو الرحل التي اتخذت كأصل، ففرضت على العقل العربي طريقة معينة في الحكم على الأشياء'' 459، قوامها تحكيم قديم البداوة بجديد الحضارة، يغدو مسوغاً لنا أن نتحدث، لا عن فكّي كماشة، بل عن كرسي إعدام كهربائي. فناقد العقل العربي لا يصوغ إشكالياته عن البداوة المزدوجة للغة هذا العقل ولإطاره المرجعي إلاّ بهدف اتخاذه موضوعاً لحكم بالعدمية العقلانية. وربما باستثناء رينان، كبير نفاة ''العقل السامي''، فليس أحد تطرّف مثله في نفي صفة العقل عن العقل العربي. فتحت قلمه لا يعود من نصاب لهذا العقل سوى أنه لاعقل.

120 تكوين العقل العربي، ص 75. والتسويد من الجابري.

121 ص 156. وانظر أيضاً، بيير شارترين، المعجم الاشتقاقي للغة اليونانية، ص 625.

122 الواقع أنّ اللغة اليونانية تذهب إلى أبعد مما تذهب إليه العربية بعد في توكيد الصلة بين العقل والنطق. فهي تطلق على اللاعاقل من الحيوان كما على الأبكم من البشر اسماً واحداً هو ''آلوغوس'' Alogos، أي من ليس له لوغوس (السابقة A في اليونانية هي للنفي).

123 كان يمكن للجابري، انطلاقاً من تحديدات الشافعي للبيان في الرسالة، ومن مصادرات الجاحظ في البيان والتبيين، ومن حدّه هو نفسه للنظام المعرفي العربي بأنه نظام بياني، أن يكون أقرب إلى روح الإبستمي السائدة في الثقافة العربية الإسلامية، وأن

يعرّف العربي بأنه "حيوان مبين" (وذلك ما سيفعله أصلاً في بنية العقل العربي). ولكن بما أنّ قصده المباطن هجائي، فقد آثر أن يقفز بصورة لا يبرّرها السياق ولا المنهج الإبستمولوجي الافتراضي في مشروعه لـ "نقد العقل العربي" من "البيان" إلى "الفصاحة" نظراً إلى ما لتعبير "حيوان فصيح" من حمولة كاريكاتورية.

124 لا يغيب عنا هنا المثال اليهودي التوراتي والمثال المسيحي الإنجيلي، ولكنّ اليهودية بقيت ثقافة أكثر منها حضارة. كما أنّ الإنجيل كان لنصرانية الغرب والشرق معاً كتاباً مترجماً.

125 سوف تكون لنا إلى هذا التعريف ومصدر اقتباسه عودة.

126 عزيز العظمة، العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى، منشورات رياض الريس، لندن 1991، ص 229.

127 بيير شارترين، Dictionnaire Étymologique De La Langue Grecque، منشورات كلينسنك، باريس 1984، ص 164 - 165.

128 أرسطو، السياسة، 1255 أ.

129 ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار صادر المصورة، بيروت بلا تاريخ، الجزء 4، ص 55 - 56. وهذه مناسبة لإعادة طرح السؤال: هل ورثت العربية اللفظ عن السنسكريتية أو اليونانية أم عن الأكادية أو البابلية؟ هذه مسألة لم يبتّ فيها بعد علم الاشتقاق المقارن. والثابت أنّ الأكادية كانت تطلق اسم "بربر" على الذئب، بينما أطلقت البابلية اسم "بربارو" على الأجنبي.

130 غوستاف غلوتز، التاريخ اليوناني Histoire Grecque، المجلد الأول، من الأصول إلى الحروب الميدية، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1938، ص 521.

131 الحضارات السامية، منشورات جروس برس - طرابلس 1988، ص 583.

132 أوسكار بلوخ وفالتر فون فارتبورغ، المعجم الاشتقاقي للغة الفرنسية Dictionnaire Etymologique De La Langue Française، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة العاشرة، باريس 1994، ص 275.

133 لسان العرب، مادة ''عجم''، مصدر آنف الذكر، ج 12، ص 386 - 387.

134 سورة ''فصلت''، الآية 44.

135 المصدر نفسه، مادة ''عرب''، ج 1، ص 586.

136 هذه الكلمة هي بالعربية من قبيل جمع الجمع: عجم = أعاجم، ولا تمتّ بصلة تبخيسية، خلافاً لما يحاول أن يوحي به نص الجابري ذو النزعة القومية السالبة، إلى كلمة ''الأعجمي'' التي تجمع جمعاً سالماً: أعجمي = أعجميّون.

137 شوقي ضيف، البلاغة، تطور وتاريخ، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة بلا تاريخ، ص 58.

138 البيان والتبين، مصدر آنف الذكر، ص 87.

139 ما كان للجاحظ أن يعلم أنّ لليونانيين خطباء مفوّهين، وأنّ شهرتهم في فن الخطابة لا تقلّ عن شهرتهم في الفلسفة وصناعة المنطق. ففنّهم الخطابي، مثل فنهم المسرحي، لم يترجم إلى العربية.

140 البيان والتبيين، ص 404 - 405. والجابري يعرف هذا النص، بل يستشهد به، ولكن بعد أن يحذف مرجعيته الحصرية إلى عرب الجاهلية "الأميين" وإلى فن الخطابة المرتجل، ليجعل من العقل العربي الإسلامي، حتى في عصره الذهبي، مجرد امتداد وتظهير للعقل "البدوي".

141تحقيق حياة العيد بو علوان، دار الطليعة، بيروت 1985، ص 39.

142 المصدر نفسه، ص 37 - 38. قارن مع المسعودي: ''كانت بلاد الكلدانيين العراق وديار ربيعة وديار مضر والشام وبلاد العرب اليوم وبرها ومدرها اليمن وتهامة والحجاز واليمامة والعروض والبحرين والشحر وحضرموت وعمان، وبرها الذي يلي العراق وبرها الذي يلي الشام. وهذه جزيرة العرب كانت كلها مملكة واحدة يملكها ملك واحد ولسانها واحد سرياني، وهو اللسان الأول، لسان آدم ونوح وإبراهيم عليهم السلام وغيرهم من الأنبياء فيما ذكر أهل الكتب. وإنما تختلف لغات هذه الشعوب من السريانيين اختلافاً يسيراً... والعبرانية منها والعربية أقرب اللغات بعد العبرانية إلى السريانية'' (المسعودي، التنبيه والإشراف، طبعة مصورة، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1981، ص 85).

143 طبقات الأمم، ص 39 - 40.

144 الواقع أن صاعداً نفسه يستدرك ليلاحظ أن ''أنبه هذه الأمم التي لم تعن بالعلوم الصين والترك''.

145 لنقرّ مع ذلك لصاعد الأندلسي بأن إفراده العبرانيين في أمّة على حدة ـ ولو هي الثامنة ـ يفرده هو نفسه عن التقليد السائد في الثقافة العربية الإسلامية، وهو التقليد الذي يحصر عادة الأمم في سبع، ولا يرى في العبرانيين سوى فرع من فروع الكلدانيين. ولعل الحضور السكاني، وعلى الأخص الثقافي، الكثيف لليهود في الأندلس عصرئذ هو الذي شحذ لدى صاعد هذه الرهافة الإثنوغرافية.

146 طبقات الأمم، ص 128 ـ 129 ومواضع شتى أخرى.

147 المصدر نفسه، ص 121. والهمداني (الحسن بن أحمد بن يعقوب) يُعرف بابن الحائك، وكان شاعراً من أهل اليمن، ومؤرخاً وعالماً بالأنساب وعارفاً بالفلسفة وله فيها سرائر الحكمة وكتاب الجوهرتين.

148 مقدمة ابن خلدون، طبعة دار الجيل المصوّرة، بيروت بلا تاريخ، ص 600 ـ 602.

149 قد يعزو بعض الباحثين المعاصرين، من المصابين بالعصاب الإسقاطي، ''عصبية'' ابن خلدون للعجم ضد العرب إلى ''مغربيّته'' أو ''بربريته''. والحال أنّ ابن خلدون ـ عدا أنه ما حاكم الأمور قطّ من وجهة نظر إثنية ـ ينتمي، سلالياً، إلى أسرة عربية من جنوب الجزيرة العربية، كما أنّ موقفه النقدي من البداوة المغربية والبربرية ما كان أكثر مهادنة من موقفه من البداوة المشرقية والعربية. ومن ذلك قوله في فصل يحمل هذا العنوان الدالّ: ''في أنّ المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة'': ''والسبب في ذلك أن هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف من السنين قبل الإسلام وكان عمرانها كلّه بدوياً، ولم تستمرّ فيهم الحضارة حتى تستكمل أحوالها. والدول التي ملكتهم من الإفرنجة والعرب لم يطل أمر ملكهم فيهم حتى ترسخ الحضارة منها، فلم تزل عوائد البداوة وشؤونها فكانوا إليها أقرب... فالصنائع بعيدة عن البربر لأنهم أعرق في البدو، والصنائع من توابع الحضارة... فلذلك كان عمران إفريقية والمغرب كلّه أو أكثره بدوياً، أهل خيام وظواعن وقياطن وكُنن في الجبال، وكان عمران بلاد العجم كلّه أو أكثره قرى وأمصاراً ورساتيق من بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق العجم وأمثالها'' (المقدمة، ص 395 ـ 396).

150 تكوين العقل العربي، ص 76 ـ 77. والتسويد من الجابري.

151 آدم شاف، اللغة والمعرفة Langage et Connaissance، منشورات انتروبوس، باريس 1967، ص 293 ـ 294.

152العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية''، في الحداثة والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1991، ص 141.

153 ''التاريخ والفلسفة'' في التراث والحداثة، ص 97 ـ 98.

154 جان إدوار سبنله، الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه La Pensée Allemande De Luther À Nietzsche، منشورات أرمان كولان، باريس 1967، ص 18.

155 بيير غرابان، نظرية العبقرية في الكلاسيكية المبكرة الألمانية La Théorie Du Génie Dans Le Préclassicisme Allemand، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1952، ص 195.

156 ألبير ريفو، تاريخ الفلسفة Histoire De La Philosophie، الجزء الخامس، الفلسفة الألمانية من 1700 إلى 1850، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1968، ص 28.

157 نظرية العبقرية...، مصدر آنف الذكر، ص 196.

158209.

159 روجيه آيرو، تكوين الرومانسية الألمانية La Genèse Du Romantisme Allemand، منشورات أوبييه، المجلد الأول، باريس 1961، ص 431.

160Le Classicisme Allemand، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1975، ص 47.

161 الواقع أننا، في مشروعنا لنقد النقد هذا، لا نمسك دفتر محاسبة، ولا نولي بالتالي اهتماماً لتصحيح المعلومات المغلوطة، إلاّ بقدر ما تتخذ ركيزة لبناء إشكاليات مغلوطة بدورها في مشروع المضاربة السالبة على العقل العربي، الذي هو مشروع الجابري. وكما كنّا أوضحنا في نظرية العقل، فإننا لا نسعى البتّة إلى إحياء "منهج السرقات" الذي برع فيه قدامى نقّادنا. ولكن ما دمنا بصدد البرهان على فرضيّتنا التي تقول إنّ الجابري يتحدّث عن هردر بدون معرفة مباشرة، بل بوساطة عن وساطة، فلنورد شاهداً إضافياً على سوء المعرفة هذا. فالجابري يؤرّخ لميلاد فلسفة التاريخ في الغرب بكتاب هردر أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية، الذي كان صدوره "بمثابة عقد الميلاد الرسمي، في الفكر الغربي، لما يدعى فلسفة التاريخ". ثم يضيف القول ـ في معرض بيان السببيات

ـ أنه من الممكن "بسهولة ربط بداية فلسفة التاريخ في الغرب، مع هردر، بحادث عظيم الشأن هز أركان أوروبا الغربية، ونقصد به الثورة الفرنسية بالذات" (التراث والحداثة، ص 97). والحال أننا حتى لو سلّمنا بأنّ الألماني هردر ـ وليس على سبيل المثال الإيطالي فيكو (1668 ـ 1744) ـ هو "الرائد الأول" لفلسفة التاريخ، فإننا سنلاحظ أن كتابه الأول في فلسفة التاريخ لم يكن أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية، بل من أجل فلسفة أخرى في التاريخ الذي كتبه عام 1774، أي قبل خمس عشرة سنة من الثورة الفرنسية. كما أن أفكار في فلسفة تارخ الإنسانية لا يمتّ بصلة إلى الثورة الفرنسية. فقد أصدر المجلد الأول منه عام 1784 وانتهى من كتابة المجلد الرابع والأخير عام 1788، أي قبل الثورة الفرنسية بعام واحد. والواقع أن الكتاب الوحيد الذي كتبه تحت تأثير هذه الثورة كان رسائل من أجل تقدم الإنسانية، وهي 68 رسالة نشرها بين 1793 و1797، وما كانت في فلسفة التاريخ بقدر ما كانت تواصل تقليد تربية الجنس البشري.

162 ماكس روشيه، فلسفة هردر في التاريخ La Philosophie De L'Histoire De Herder، منشورات الآداب الجميلة، باريس 1940، ص 284.

163 نقلاً عن بيير بنيسون، العقل في الشعوب La Raison Dans Les Peuples، منشورات سيرف، باريس 1992، ص 40، 110، 112، 126، 132.

164 المصدر نفسه، ص 159. وهو تعبير يسعنا ترجمته إلى العربية بـ ''بيان غير مبين''.

165 يوهان غوتفريد هردر، رسالة أصل اللغة Traité De L'Origine Du Langage، ترجمة دينيز موددلياني، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1992، ص 117.

166 لهذا أصلاً يرفض هردر أن يقيم علامة مساواة بين ''مخلوقه اللغوي'' وبين ''متوحش روسو'' أو ''ذئب هوبز''.

167 المصدر نفسه، ص 100 ـ 118.

168 شذرات حول الأدب الألماني الجديد، نقلاً عن بيير بنيسون، العقل في الشعوب، ص 151.

169 شذرات حول الأدب الألماني الجديد، نقلاً عن آدم شاف، اللغة والمعرفة، ص 6.

170 نقلاً عن دينيز موددلياني، في تذييلها على ترجمة رسالة أصل اللغة، ص 301.

171 رسالة أصل اللغة، ص 137 ـ 150.

172 في ما يتعلّق بأصل اللغة تحديداً، يبدو هردر متردّداً ومتقلباً بين القول بأنها ''هبة إلهية'' أو ''اختراع بشري''.

173ماكس روشيه، فلسفة هردر في التارخ، مصدر آنف الذكر، ص 313.

174 الواقع أنه حتى القطب الآخر، ''الوحدة''، لم يكن قطباً هردرياً. وهو غائب تماماً عن أفق فلسفته التاريخية. وحتى قوميّته ـ إن جاز دوماً التعبير ـ ما كانت سياسية، بل ثقافية. ولعل المرّة الوحيدة التي تحدّث فيها هردر عن ضرورة وحدة الألمان، وهذا كضرورة إنسانية لا قوميّة، هي في إحدى رسائله الثماني والستين التي كتبها في العقد الأخير من حياته تعليقاً على الثورة الفرنسية. والواقع أيضاً أنّ الوحدة القومية الألمانية لم تتحوّل إلى قطب وإلى شعار تعبويّ في الفكر الألماني إلاّ بعد هزيمة إيينا، وابتداءً من خطابات فخته إلى الأمّة الألمانية.

175 موريس بوشيه، ثورة 1789 كما رآها الكتاب الألمان معاصروها La Révolution De 1789 Vue Par Les Écrivains Allemands Ses Contemporains، منشورات مكتبة مرسيل ديدييه، باريس 1954، ص 81.

176 هردر، فلسفة أخرى للتاريخ Une Autre Philosophie De L'Histoire، ترجمة ماكس روشيه، منشورات أوبييه ـ مونتانيي، باريس 1964، ص 305.

177 أي فلاسفة التقدم والتنوير والعقل المجرد، المتعجرف، المكتفي بذاته.

178 فلسفة أخرى للتاريخ، مصدر آنف الذكر، ص 125، 257، 303، 345.

179 ومن هنا، في نظر هردر، ''جريمة'' كانط الذي لم يسقط عامل اللغة من حسابه في نظريته للمعرفة فحسب، بل أفسد اللغة الألمانية نفسها بإساءة استعمالها وبإبداله نحوها الأصيل بـ ''نحو فلسفي'' مستورد.

180 99.

181 كانت لفريدريش الثاني، بالفعل، كتابات في الفلسفة السياسية.

182 هنري برانشفيغ، أزمة الدولة البروسية في نهاية القرن الثامن عشر وتكوين العقلية الرومانسية La crise de L'État Prussien à la fin du XVIII siècle et la genèse de la mentalité romantique، المنشورات الجامعية الفرنسي، باريس 1947، ص 7.

183 يوهان غوتليب فخته، خطابات إلى الأمة الألمانية Discours à la Nation Allemande، ترجمة ج. موليتور، منشورات الفريد كوست، باريس 1923، ص 54 - 81.

184 تكوين العقل العربي، ص 76. والتسويد من الجابري.

185 فلهلم فون همبولت، مدخل إلى الدراسة عن لغة الكاوي Introduction à l'Œuvre sur le kavi، ترجمة بيير كوسّا، منشورات لوسوي، باريس 1974، ص 177 و409.

186 إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء السادس، القرن التاسع عشر، مصدر آنف الذكر، ص 276.

187 الموضع نفسه.

188 من رسالة له إلى غوته في 7 أيلول 1812.

189 نظراً إلى موقف الجابري الهجائي من اللغة العربية بوصفها "لغة سحر وبيان" كما سنرى، فقد يكون مفيداً أن نستحضر هنا القانون التالي الذي يصوغه همبولت في تطور اللغة: فعنده أن الأدب، "ولا سيما الشعر والفلسفة"، أعظم تأثيراً في تقدم اللغة وأكثر إغناءً وتفتيحاً لطاقاتها من مساهمة "العلوم الأخرى" التي تظل محصورة بتطوير "مضمون متخصّص". ثم يضيف قوله: "ليس للغات أن تأمل في ملء تفتّحها إلاّ أن تكون عرفت، لمرة واحدة على الأقل، انطلاقة الروح الشعري والروح الفلسفي". وذلك هو ـ وربما حصراً ـ شأن السنسكريتية واليونانية والعربية.

190 ف. همبولت، مدخل إلى الدراسة عن لغة الكاوي، مصدر آنف الذكر، ص 203.

191 ف. همبولت، القرن الثامن عشر وخطة لأنتروبولوجيا مقارنة Le Dix-Huitième siècle et plan d'une anthropologie comparée، منشورات ليل الجامعية، ليل 1995، ص 130.

192 المصدر نفسه، ص 128، 155، 183.

193 ناحوم شومسكي، اللغة والفكر Le Langage et la pensée، منشورات بايو، باريس 1968، ص 113.

194 ن. شومسكي، اللسانيات الديكارتية La linguistique cartésienne، منشورات لوسوي، باريس 1969، ص 49. والشاهد من نص رسالة من همبولت إلى شليغل عام 1822.

195 اللغة والمعرفة، ص 8 و17.

196 الواقع أن شاف، الموضوع على لسان شاهد سابير، ما كان ليقع، وهو من الماركسيين القلائل الذين رفعوا عن الماركسية يد الأيديولوجيا وأعادوا إليها اعتبارها كفلسفة، في ذلك الغلط المغلّط الذي يوقعه فيه نص الجابري. والحال أن تدقيق الشاهد ينم عن خطأ في الترجمة. فشاف لا يقول إن اللغة "تصنع" العالم والواقع الاجتماعي للجماعة التي تفكر وتتكرم بها، بل يقول إن اللغة، التي هي من نتاج الواقع الاجتماعي، ترتد على هذا الواقع لـ "تقولبه" أو "تفصّله". وهذا هو معنى كلمة Façonner التي تحيل في نص شاف، لا إلى الصنع، بل إلى استعارة "قالب الخياط" في توصيف هردر لدور اللغة في تفصيل ثوب الواقع.

197 إدوارد سابير، لسانيات Linguistique، منشورات مينوي، باريس 1968، ص 140.

198 المصدر نفسه، ص 56 - 90.

199 هذا القول الذي ينفي فيه سابير كون اللغة محض أداة للاتصال أو للتفكير يناقض قولاً آخر له في مقال يعود إلى عام 1924 تحت عنوان: "النحوي ولغته" جاء فيه بالحرف الواحد: "ليست اللغة في محصلة الحساب سوى أداة تسمح بنقل الأفكار" (المصدر نفسه، ص 118).

200 لنستذكر، على سبيل المقارنة الضدية دوماً، قول سابير الآنف بيانه من أنّ وحدة العالم الثقافي للقبائل الأميركية الهندية القاطنة في رقعة جغرافية متشابهة لا تمنعها من التكلّم بلغات مختلفة.

201 المصدر نفسه، ص 134.

202 وهذا العقل لم يعد على كلّ حال أسير اللغات القومية، بل هو، كما يلاحظ سابير، ''قيد تدويل'' من جراء التمازج الحضاري وتطور وسائل الاتصال على مستوى العالم بأسره إلى درجة يكاد معها العالم المتمدين يغدو بكامله ''مكافئاً لقبيلة بدائية واحدة''.

203 المصدر نفسه، ص 44.

204 المصدر نفسه، ص 129.

205 ليست هذه هي المرة اليتيمة التي جرى فيها توظيف كشف علمي في بناء أنظمة فلسفية أو معرفية من طبيعة ميتافيزيقية. فقد كان هردر، منذ عام 1763، قد استغلّ كشف كوبرنيكوس الفلكي ليعلن عن ضرورة انقلاب مماثل في الفلسفة التي ينبغي أن تعطي ''الشعب'' المحل المركزي الذي كان يشغله ''العقل'': ''إنّ كل فلسفة، تريد أن تكون فلسفة الشعب، ملزمة بأن تجعل من الشعب مركز جاذبيتها. فإذا ما غيّرنا منظور الحكمة الكونية بالطريقة نفسها لتي تم بها الانتقال من نظام بطليموس إلى نظام كوبرنيكوس، فما أجدَّ وما أثرى التطورات التي ستطرأ عندما تغدو فلسفتنا بأسرها أنتروبولوجية''. وفكرة هذه ''الثورة الكوبرنيكية'' هي عينها التي سيتبنّاها بعد 22 عاماً الرائد الكبير للمثالية العقلية الذي كانه كانط عندما سيطالب في مقدمة نقد العقل الخالص بأن تدور معرفة الأشياء حول نظام العقل بدلاً من أن تدور معرفة العقل حول نظام الأشياء.

206 ت. ع. ع.، ص 26.

207 المصدر نفسه، ص 78.

208 بنيامين لي وورف، اللسانيات والأنتروبولوجيا Linguistique et Anthropologie، منشورات دنويل، باريس 1969، ص 130.

209 المصدر نفسه، ص 56.

210 جورج مونان، المشكلات النظرية للترجمة Les problèmes théoriques de la traduction، منشورات غاليمار، باريس 1963، ص 193. وليس لنا أن نذهب بعيداً، ففي اللغة العربية أيضاً تطور في القرن الرابع الهجري، وبالتوازي مع التوسع الجغرافي للحضارة العربية الإسلامية نحو الشمال الآسيوي والأوروبي، فن شعري جديد ما كان يمكن أن يرى النور في مناخ الجنوب الحار: ''أدب الثلجيات''.

211 وفي ركابه الجابري نفسه الذي يبدو أنه يمارس الوورفية بغير علمه بالكيفية نفسها التي كان ''السيد جوردان'' يمارس بها النثر.

212 أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، طبعة دار الأندلس المصورة، بيروت 1983، ص 46 ـ 47. ومن قبل الغزالي كان حمزة الأصبهاني (ـ 360 هـ)، في كتابه التنبيه على حدوث التصحيف، وضع على لسان أرسطو القول بأن "ما في الخط دليل على ما في القول، وما في القول دليل على ما في الفكر، وما في الفكر دليل على ما في ذوات الأشياء".

213 يقال إن معنى الأسكيمو ''أَكَلَة اللحم النيء''.

214 انظر الفقرة عن لغة الأسكيمو في موسوعة ميشيل ماليرب، لغات البشرية Les Langages de l'Humanité، منشورات سيغرس، باريس 1983، ص 227 ـ 228.

215 ما دامت المرجعية المعلنة للجابري في نظرية اللغة هي إلى هردر وهمبولت وسابير ـ المقروئين ثلاثتهم بمنظار آدم شاف ـ فلنذكر أن هؤلاء الثلاثة ثمنوا العربية تثميناً عالياً، عكس صنيع الجابري التبخيسي. فسابير اعتدها مع السنسكريتية والصينية واليونانية واللاتينية والفرنسية واحدة من كبرى ''اللغات ـ الينابيع'' في العالم (لسانيات، ص 54). وهمبولت لم يقارن بينها وبين لغات القبائل الأميركية الهندية أو لغة الأسكيمو أو أي قوم بدائي آخر، بل بينها ـ وإن جعلها في مرتبة ثانية ـ وبين تلك "اللغة المثالية" التي كانتها في تصوره اللغة السنسكريتية أو اليونانية (مدخل إلى دراسة الكاوي، ص 363). أما هردر فقد تحدث عن "معجزة" العربية "الغنية والجميلة" التي خرجت من الصحراء لتقدم، بعد اليونانية، أنبل أداة للفلسفة وللعلوم (أفكار لفلسفة تاريخ الإنسانية، ص 438).

216الألفاظ. فهي لا تتقيد بالترتيب الأبجدي، بل توزع المواد اللغوية إلى أبواب معنوية، أو دلالية كما نقول اليوم، وتجرّد في كلّ باب ما يعود إليه من الألفاظ، نظير ما فعل الثعالبي في فقه اللغة حيث وزّع المفردات المتداولة في عصره إلى أبواب عامة، والأبواب العامة إلى فصول خاصة، فجعل "الباب الخامس والعشرين" مثلاً في "الأثار العلوية"، وجعل باب "الآثار العلوية" في ثمانية عشر فصلاً عقدها حول الرياح والأمطار والسحاب والرعد والبرق والأنهار والآبار والحياض، إلخ.

217

218 المصدر نفسه، المجلد الثالث، السفر العاشر، ص 20 - 21.

219آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، الطبعة الخامسة، دار الكتاب العربي، بيروت بلا تاريخ، ج 2، ص 431. هذا وقد شبه آدم متز بغداد يومئذ بمدينة البندقية وعدد السفن التي تنقل الناس والتجارة فيها بثلاثين ألفاً.

220 زكريا بن محمد بن محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، طبعة دار صادر المصورة، بيروت بلا تاريخ، ص 178.

221 ت. ع. ع.، ص 78 - 87.

222 من ترجمة ابن منظور بقلم ابن حجر العسقلاني في كتابه الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة.

223 لسان العرب، باب ألقاب الحروف وطبائعها وخواصها، المجلد الأول، ص 15 - 16.

224 المصدر نفسه، ص 8.

225 الموضع نفسه.

226 كتابه فقه اللغة (دار نهضة مصر، الطبعة السادسة، القاهرة بلا تاريخ، الطبعة السادسة، ص 283): "ثم ألف ابن منظور المصري أكبر معجم من هذا النوع، وجمع فيه ما ورد في معظم المعجمات التي ظهرت قبله... فبلغ عدد مواده زهاء 80 ألف مادة. وهذا العدد لم يجتمع مثله في أيّ معجم آخر من قبله ولا من بعده".

227 لويس ماسينيون، "تأملات في البنية الأولية للتحليل النحوي في اللغة العربية"، في الأعمال الصغرى Opera Minora، نصوص جمعها وصنّفها الأب يواكيم مبارك، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1969، المجلد الثاني، ص 619.

228 ت. ع. ع.، ص 86 - 87. والتسويد من الجابري.

229 المصدر نفسه، ص 79.

230 أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، طبعة دار الكتب العلمية المصورة، بيروت بلا تاريخ، ص 256 - 257.

231 ذلك هو إذن المصدر الاشتقاقي لكلمة "ثورة"!

232 نسبة إلى الطائف، البلدة التي "بينها وبين مكة إثنا عشر فرسخاً" والتي هي - كما يصورها القزويني - نموذج لبلدة مضادة للبداوة، إذ "في أكنافها الكروم والنخيل والموز وسائر الفواكه"، وتقع على "طرف واد يجري بينها يشقها" و"ربما يجمد الماء بها في الشتاء" و"بها جبل عروان، وليس بالحجاز موضع أبرد من هذا الجبل، ولهذا اعتدال هواء الطائف" (آثار البلاد، ص 97 - 98).

233 المخصص، المجلد الثالث، السفر العاشر، ص 150 - 154.

234 هذا الاشتقاق لا يخلو، كما هو ظاهر، من تكلّف. ويرى جرجي زيدان أنّ لفظ "السفينة" مأخوذ من السنسكريتية. فإذا صح ذلك، فما أبعدنا وأبعد العربية عن لغة قبائل الصراء "المنعزلة".

235 ثبّتنا "صاحب العين" دون سواه من أصحاب المعاجم الذين يستشهد بهم ابن سيده، توكيداً منا على أن "الخليل وزملاءه" ما جمعوا ما جمعوه من اللغة من "أفواه الأعراب" وحدهم بحسب مدَّعى صاحب تكوين العقل العربي.

236 الدقل في لغة بحارة الساحل السوري اليوم. انظر رواية حنا مينه التي تحمل العنوان نفسه.

237 وقد استعارت الفرنسية اللفظة بالطاء بدلاً من الظاء، فصارت Calfeter.

238 انظر ما كتبناه عن "الكركور" الفينيقي وعن صلة هذا اللفظ باسم مدينة كورفو اليونانية في هامش الصفحة 145 من نظرية العقل.

239 المخصص، المجلد الثالث، السفر العاشر، ص 23 - 29.

240 كيما نأخذ فكرة عن مدى ما كان الجمل حيوان تجارة وحضارة، لا محض حيوان بداوة، فلنذكر أنّ البلاذري يذكر أن قافلة المكيين التي هاجمها المسلمون في موقعة بدر كانت تضم ألف بعير.

241 ت. ع. ع.، ص 87 - 89. والتسويد من الجابري.

242 فرانسوا زبال، تكوين الكتاب العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت 1976، ص 110. والواقع أنّ هذه الصيغة، على إحكامها، لا تعدو أن تكون استئنافاً لأخرى أقدم منها بكثير. فقد كان الشافعي، في معرض حديثه عن "اتساع لسان العرب" الذي لا يمكن أن "يحيط بجميع علمه غير نبي"، أشار إلى أنّ أمة هذا اللسان "تسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة".

243 مع انتهاء عصر الاحتجاج باللغة في الحضر في منتصف القرن الثاني الهجري حلّ محلّ ''المعرب'' تعبير ''المولَّد''. والفرق بين المعرب والمولد أنّ الأول يستدلّ به بلفظه ومعناه بينما الثاني لا يستدل به إلا بمعناه دون لفظه.

244 الكتاب، ج 4، ص 303. ونحن لا نماري طبعاً في أنّ مصطلح "الدخيل" قد وجد في التداول، ولكن ليس في عصر سيبويه، ولا حتى في القرن الرابع أو الخامس، بل تحديداً في زمن انغلاق دائرة الثقافة العربية الإسلامية على نفسها في القرون المتأخرة حيث ظهر التذييل والتكميل لما استعمل من اللفظ الدخيل للبشبيشي (ت 820 هـ) وشفاء العليل فيما كلام العرب من الدخيل للخفاجي (ت 1096 هـ) وقصد السبيل فيما في اللغة من الدخيل للمحبي (ت 1111 هـ).

245 الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبعة دار الفكر المصورة، ص 40.

246 هذه ليست حجة قاطعة، فجميع الآيات التي تشير إلى ''عروبة'' القرآن قابلة للتأويل على وجهين: بالمعنى الإثني لكلمة ''عربي'' كما بمعنى الإفصاح والإبانة، وذلك بالمقابلة مع ''أعجمي'' لا مع ''عجمي''.

247 السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، طبعة المكتبة الثقافية المصورة، بيروت 1873، ج 1، ص 135.

248 الرسالة، ص 42.

249 أبو منصور الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1938، ص 6.

250 أحصى الأب رائيل نخلة اليسوعي في جملة العربية 988 كلمة آرامية و854 فارسية و472 يونانية و67 لاتينية و42 عبرانية (غرائب اللغة العربية، دار المشرق، الطبعة الثالثة، بيروت 1984، ص286).

251 لسان العرب، م 1، ص 403 - 404.

252 ت. ع. ع.، ص 84.

253 نقصد بالأسطورة التأسيسية العقلنة التفسيرية اللاحقة للنشأة الأولى، والتي غالباً ما تكون حاملة لهوى أيديولوجي معاصر. ومن هنا كان التضارب في كتب الطبقات حول نشأة النحو العربي الذي نسب وضعه، حسب الهوى السنّي أو الشيعي أو حتى الأموي، تارة إلى عمر بن الخطاب وطوراً إلى علي بن أبي طالب وتارة ثالثة إلى الحجاج على سبيل الموازنة مع أبي الأسود الدؤلي الذي اشتهر عنه ولاؤه لعلي.

254 عبده الراجحي، فقه اللغة في الكتب العربية، ص 34 - 35.

255 ذلك هو تعريف ابن السراج (ت 316 هـ) وابن عصفور (ت 669 هـ).

256 الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، طبعة دار الهدى المصورة، بيروت بلا تاريخ، ج 1، ص 34.

257 الصاحبي في اللغة، ص 64. ولنلاحظ أن الجملة الأخيرة تنفي "قصة الغرام" التي يتخيّلها ناقد العقل العربي بين أهل اللغة والنحو وبين "معبودهم" الأعرابي.

258 فقه اللغة، ص 2. ولا شك في أنّ هذا النص ـ والذي قبله ـ يشف عن نزعة صريحة إلى تقديس اللغة العربية ولكننا سنلاحظ حالاً أن هذا التقديس هو من فعل "المستعربين" قبل أن يكون فطرة "للعربي" كما يفترض الجابري. وبعبارة أخرى، إنه نتيجة للواقعة القرآنية، وليس معطى لغوياً بديئاً.

259 نقلاً عن أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 2، ص 255.

260 نقلاً عن السيوطي في كتاب الاقتراح في علم أصول النحو، ص 43.

261 الخصائص، مصدر آنف الذكر، ج 1، ص 189 - 190.

262 الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1363 هـ، ص 95.

263 السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق أحمد سليم الحمصي ومحمد أحمد قاسم، جروس برس، طرابلس 1988، ص 21 ـ 22. ولنا أن نلاحظ هنا أن السيوطي، إذ يؤسس لأصول النحو على منوال أصول الفقه وبالترتيب نفسه: قرآن وسنة وإجماع وقياس، يدرج "الحديث" في عداد أدلة النحو، مخالفاً بذلك إجماع النحاة. وهذه نقطة سكون لنا إليها عودة.

264 شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة 1976، ص 19. وسيضيف في فصل لاحق أن مدرسة الكوة هي التي تتحمل مسؤولية ظاهرة الطعن لأن مؤسس المدرسة الكسائي، وعلى الأخص تلميذه "الفراء الكوفي" (ت 207 هـ)، "هو الذي بدأ بقوة تخطئة القراء" (ص 158).

265 ناديا انغلسكو، اللغة والثقافة في الحضارة العربية Langage et culture dans la civilization Arabe، منشورات لامارتان، باريس 1005- ص 68.

266 أبو علي الفارسي، المسائل العضديات، تحقيق شيخ الراشد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1986، ص 24 من مقدمة المحقق.

267 محمد الطنطاوي، نشأة النحو، الطبعة الثانية، 1969، ص 117. وقد تقدم أن عدَّنا دلنا على أن الكتاب يشتمل على أربعمائة ـ لا على ثلاثمائة ـ وكذا آية. فهل يعود الفارق إلى غلط في العد، أم إلى أن النسخة من كتاب سيبويه التي كانت متداولة في زمن المازني كانت أصغر حجماً من تلك التي وصلتنا مزيدة ـ ربما ـ بإضافات من النساخ؟

268 إعراب القرآن، المنسوب إلى الزجاج، تحقيق إبراهيم الأبياري، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982، ص 8.

269 السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 67.

270 ما كان لسيبويه ـ ولكثيرين مثله من المستعربين ـ أن يغيب عنه إشكال عجمة نقلة الحديث وهو الذي كان يعاني في لسانه من لكنة وحبسة.

271 الاقتراح في علم أصول النحو، ص 40 ـ 42.

272 محمود فهمي حجازي، أسس علم اللغة العربية، دار الثقافة، القاهرة 1979، ص 113.

273 نفعل ذلك مضطرين، وبخجلِ مَنْ يدرك سلفاً أنه يقتحم باباً مفتوحاً.

274 لسان العرب، م 12، ص 140 ـ 142.

275 العصابية عندنا، وكما يعلمنا الدرس التحليلي النفسي، هي صفة لكلّ نظرية "معرفية" تقوم، من جهة أولى، على استيهام لواقع، ومن جهة ثانية على إنكار لواقع.

276 وهي بالمناسبة دعوى قديمة، وقد تناهبتها أقلام عدد من المستشرقين ومن الباحثين العرب المحدثين. انظر على سبيل المثال الفصل الذي عقده إبراهيم أنيس في كتابه في اللهجات العربية حول "هل اللغة العربية لغة بدوية؟".

277 ت. ع. ع.، ص 83 ـ 84.

278بديهي أننا لا نماري في ح ناقد العقل العربي في النقل عن أحمد أمين. ولكن الأمانة العلمية كانت تقتضيه في هذه الحال أن يحيل قارئه، بل تعالم، إلى مرجعه الثانوي، لا إلى المرجع الأولي.

279 أي ما يذاع وينشر.

280 الخصائص، ج 2، ص 8 ـ 10.

281 كان أول ما تنبّه لأهمية هذا النص هو المستشرق الفرنسي إرنست رينان الذي أورده بتمامه، وبالعربية، في دراسته عن التاريخ المقارن للغات السامية.

282 الاقتراح في علم أصول النحو، مصدر آنف الذكر، ص 44 ـ 45.

283 الموضع نفسه.

284 لنلحظ ـ ولو عرضاً ـ أنّ الفارابي يحدد لـ "عصر التدوين" حقبة تسبق سنة 143 "الانقلابية" بنصف قرن وتتأخر عنها بنصف قرن ما بين سنة 90 وسنة 200.

285 أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت 1990، ص 146 ـ 147.

286 نحن لا ننكر أن في العربية لغات كما كان يقول قدامى النحاة في إشارتهم إلى اللهجات، ولكن هذا بالتحديد بقدر ما كانت هذه اللغات تعود إلى قبيلة دون سواها، لا إلى اللغةالمشتركة.

287 مهما بدت المفارقة كبيرة، فإن المجتمعات الصحراوية المحكومة بقانون التنقل تبدو أقدر من المجتمعات الزراعية المستقرة على توليد لغة مشتركة. فالعربية مثلت، بمعنى من المعاني، لغة قومية بسبق ألف سنة على ظهور اللغات القومية في أوروبا الحديثة من جراء تطور المدن وبورجوازية المدن التي خرقت مبدأ عزلة الأرياف وربطت فيما بينها عن طريق السوق والدولة المركزية معاً.

288 لا يتسع هنا لمناقشة تفصيلية لنظرية العزلة ومرتكزاتها اللاهوتية. وعندنا، على كلّ حال، أن فصاحة قريش لا تعود إلى "اصطفاء إلهي"، بل حصراً إلى أسباب تاريخية. فقريش، التي أنجبت أرستقراطية الكهانة وبورجوازية التجارة القافلية معاً، كانت المؤهلة أكثر من غيرها للإسهام بأوفر قسط في بلورة اللغة المشتركة النموذجية بوصفها مركز استقبال عمودي ومركز إرسال أفقي معاً. فبوصفها حاضنة البيت الحرام كان العرب يؤمونها من كل شبه الجزيرة، وبوصفها حاضرة التجارة كانت قوافلها تصل ما بين اليمن والشام. ومن الممكن أن نقول الشيء نفسه عن حاضرة الحجاز الثانية، المدينة التي كانت ـ بالإضافة إلى كونها زراعية ـ تنافس مكة على التجارة في الجاهلية، وصارت تقاسمها القداسة بعد الإسلام. ولو صح أن العزلة ـ لا المحافظة ـ هي التي صنعت فصاحة قريش لتعذّر إيجاد تفسير لكون قريش قد "ارتفعت في الفصاحة" ـ كما يقول ابن جني في إثر ابن فارس ـ "عن عنعنة تميم، وكشكشة ربيعة، وكسكسة هوازن، وتضجع قيس، وعجرفية ضبة، وتلتلة بهراء". فالعيوب اللهجوية، كما يعلمنا الدرس اللساني الحديث، ضريبة كل عزلة، وانتفاؤها دليل على انتفاء العزلة.

289 ت. ع. ع.، 86.

290 رغم ورود أخبار عن "كتب" متداولة لدى عرب ما قبل الإسلام، ينبغي أن نستدرك ونقول إن النثر الوحيد الذي عرفه عرب الجاهلية هو نثر الأمثال والحكم وسجع الكهان القريب في بنيته إلى الشعر.

291 الاقتراح، ص 45.

292 يلزم ناقد العقل العربي صمتاً مطبقاً إزاء الشعر الإسلامي مع أنّ نهاية "عصر الاحتجاج" تتواقت كما هو معلوم مع بداية "عصر التدوين" بموجب فرضيته، أي في منتصف القرن الثاني الإسلامي.

293 تشير كتب القدامى إلى كعبات أخرى غير الكعبة الكبرى في مكة، ومنها على سبيل المثال: كعبة نجران وكعبة غطفان وكعبة اللات وكعبة ذي الشرى.

294 "تحتل المعلقات السبع المقام الأول بين قصائد الجاهلية كلها... وقد ورد في الأساطير أن كلاً من هذه المعلقات استجيدت ونالت قصب السبق في سوق عكاظ السنوية، وأنها راقت للناس فكتبت بماء الذهب وعلقت على أستار الكعبة... ويفهم من الأخبار أن نشأة المعلقات مقرونة بسوق عكاظ التي أقيمت بين نخلة والطائف في الحجاز سنة تلو أخرى، فجاءت كناية عن مجمع أدبي أمَّته فحول الشعراء تتبارى بأشعارها للفوز. ولم يكن للشاعر من مجد أعلى من الفوز في هذه السوق. وإذن فسوق عكاظ في جاهلية التاريخ العربي كانت أشبه شيء بـ "أكاديمية افرنسية" في بلاد العرب. ولقد باهى الفائز فيها مباهاة البطل المجلي من أبطال الإغريق في ألعابهم الأولمبية" (فيليب حتي، تاريخ العرب، دار الكشاف، بيروت 1958، ج 1، ص 128).

295ولكن مغالطات ناقد العقل العربي تضطرنا حتى إلى ركوب مركب السذاجة أحياناً. وقد كنا نؤثر أن نخضع للتحليل الدلالي بعض قصائد الجاهليين ـ كالأعشى الذي أدخل إلى الشعر كلمة "الزنبق" مثلاً ـ لندرك مدى بعد الشقة بينهم وبين عالم البداوة "الفقير، الضحل، الجاف".

296 ت. ع. ع.، ص 85.

297 محمد عيد، في اللغة ودراستها، عالم الكتب، القاهرة 1974، ص 163. والتسويد منا.

298 نقتبس هذا التوصيف عن السيوطي لنميّز مؤلف كتاب الزينة عن الداعية الإسماعيلي أبي حاتم الباطني (حسب توصيف البغدادي)، بعد أن وحّد بينهما مؤرخو الأعلام وأصحاب كتب الطبقات وبعض الباحثين المعاصرين ـ ومنهم الجابري بالتبعية لعارف تامر ـ تحت اسم أبي حاتم الرازي. ولنا إلى هذه المسألة عودة مفصلة.

299 أبو حاتم الرازي، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهمذاني، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، القاهرة 1957، ج 1، ص 56 ـ 57.

300 أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة، بيروت 1979، ص 9 ـ 10.

301 المصدر نفسه، ص 69 - 70.

302 ت. ع. ع.، ص 88.

303 نحن ندرك أنّ ما بين الجاهلية والإسلام قطيعة، ولكنها قطيعة دينية لا قطيعة لغوية. وهي تبقى على كلّ حال، من وجة نظر تاريخية، قطيعة نسبية لا مطلقة. فالرسول حطّم أصنام مكة، ولكنه استبقى الكعبة نفسها. والتاريخ، في ما يتعلق بالدور الديني لمكة، يحيلنا إلى التاريخ، فأقدم ذكر مكتوب لمكة جاء في "جغرافية" بطليموس الذي أورد اسمها بصيغة مكوربا المشتقة "من الاسم السبئي مكورابا ومعناه مقدس أو حرم" (تاريخ العرب، مصدر آنف الذكر، ص 144). وبطليموس يعود إلى القرن الثاني ب. م.، بينما تعود حضارة سبأ إلى ما بين القرن الثامن والقرن الأول ق. م.

304 ت. ع. ع.، ص 85.

305 أورده غولدزيهر نقلاً عن الطبري في مذاهب التفسير في الإسلام، ترجمة عبد الحليم النجار، الطبعة الثالثة، دار اقرأ، بيروت 1985، ص 90.

306 ت. ع. ع.، ص 85.

307 كتاب الزينة، مصدر آنف الذكر، ص 116.

308 طه حسين، في الشعر الجاهلي، النص الكامل للكتاب المعاد نشره في مجلة "القاهرة"، عدد أبريل 1995، ص 26.

309 المصدر نفسه، ص 81.

310 ت. ع. ع.، ص 86 - 87.

311 التراث والحداثة، ص 65.

312 إرنست رينان، التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية Histoire générale et système comparé des langues Sémitiques، منشورات كالمان - ليفي، الطبعة الثامنة، باريس 1928، ص 18 - 22.

313 المصدر نفسه، ص 370.

314 المصدر نفسه، ص 342. والتسويد منا للإشارة إلى أنّ موقف الجابري من اللغة العربية أشد هجائية حتى من موقف رينان الذي يقر على الأقل بكمال وغنى للعربية، وإن غير قابلين للتفسير التاريخي.

315 المصدر نفسه، ص 342.

316 أنطوان مييه، اللسانيات التاريخية واللسانيات العامة Linguistique historique et linguistique générale، منشورات كلينسيك، باريس 1951، ص 169.

317 رينان، التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية، مصدر آنف الذكر، ص 2.

318 ت. ع. ع.، ص 83 - 86.

319 التراث والحداثة، ص 144. والتسويد من الجابري. والشاهد مكرر بحرفه تقريباً في تكوين العقل العربي، ص 86.

320 نضع كلمة "بدائية" هنا بين مزدوجين تنويهاً بتعارضها مع نتائج البحوث اللسانية الحديثة التي كشفت عن عمق تاريخي غير متوقّع للغات البشرية، مما أسقط تماماً دعوى "البدائية" حتى عن لغة أكثر البدائيين بدائية. فمهما أوغلنا في التاريخ الممكن معرفته للغات، فإنه يحيلنا دوماً إلى تاريخ أبعد منه. وكما أن "فجر البشرية" بات يبعد إلى الوراء بمئات الملايين من السنين بعد أن كان يُكتفى، قبل الكشوف الحديثة، بإبعاده عشرات أو مئات الألوف من السنين، كذلك فإنّ "فجر اللغة" يبدو قابلاً لتبعيد لامتناهٍ. فحتى ما قبل التاريخ في تطوّر اللغات ينبت له على هذا النحو تاريخ. ومن ثم لا تعود أية لغة معروفة قابلة للوصف بأنها "بدائية".

321 راجع في هذا الصدد كتاب سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، بترجمتنا، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت 1997، حيث يؤكّد أنّ "الاسم يؤلف عند البدائي جزءاً أساسياً من الشخصية ويحتفظ بدلالته العينية كاملة" (ص 77). وبالمناسبة، إنّ مراجعتنا لهذا الكتاب عند إعداد طبعته الثانية قد نبّهتنا إلى أنه كان يمكن أن يقدّم لنا فائدة جلى فيما لو استشهدنا به في نظرية العقل في معرض مناقشتنا أطروحة الجابري التمييزية القائلة إن "المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة" هي ثابت أساسي للعقلانية اليونانية والحداثة الأوروبية معاً بالمضادة مع العقل العربي الذي لم يقم اعتباراً لهذه المطابقة. فالمطابقة بين نظام العقل ونظام الطبيعة قد تكون علامة على البدائية، لا على الحداثة في التفكير، إذ قد تستتبع تعاملاً سحرياً مع الطبيعة على نحو ما كان لاحظ الإثنولوجي

الإنلكيزي جيمس فريزر في تعريفه الذي يورده فرويد للسحر (ص 111): "لقد حسب الناس عن خطأ أن نظام أفكارهم هو عينه نظام الطبيعة، وتصوّروا أنهم ما داموا قادرين على ممارسة تحكّم بأفكارهم، فلا بد أن يكون في مقدورهم أيضاً ان يتحكموا بالأشياء".

322 انطوان مييه، نبذة في تاريخ اللغة اليونانية Aperçu d'une histoire de la langue Grecque، منشورات هاشيت، الطبعة الثالثة، باريس 1930، ص 70.

323 أنطوان مييه، الألسنية التاريخية والألسنية العامة، مصدر آنف الذكر، ص 89.

324 يذهب يوسف الحوراني في كتابه، البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم (دار النهار، بيروت 1978) إلى أنّ العربية تحمل بقيّة باقية من آثار المرحلة الأرواحية من خلال احتفاظها بـ "أل" التعريف التي كانت تدلّ في الأصل على "الإله". فقولنا "القمر" يعدل قولنا "الإله قمر"، و"الشمس" "الإلهة شمس"، وهكذا دواليك.

325 أوتو يسبرسن، طبيعة اللغة وتطورها وأصولها Nature, évolution et origines du language، الترجمة الفرنسية، بايو 1976، ص 415.

326 راجع، نظرية العقل، ص 64.

327 مرسيل غرانيه، الفكر الصيني La pensée Chinoise، منشورات ألبان مشيل، باريس 1968، ص 35 - 52.

328 انظر الفصل الذي عقده أ. مييه عن "رينان ألسنياً" في كتابه اللسانيات التاريخية واللسانيات العامة، ولا سيما الصفحة 171.

329 لسان العرب، م 1، ص 648 - 649.

330 برتيل ملمبرغ، الاتجاهات الجديدة في اللسانيات Les nouvelles tendances de la linguistique، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1972، ص 31.

331 التاريخ العام للغات السامية، ص 23. ونحن نستخدم هنا كلمة "آريات" تماشياً مع معجم رينان، وإن كنّا، من موقع علمي، نطعن فيها كما نطعن أصلاً في تعبير "الساميات".

332 انظر مرسيل كوهين، الاختراع الكبير للكتابة وتطورها La grande invention de l'écriture et son évolution، منشورات كلينكسيك، باريس 1958، ص 89.

333 هذا المعنى المتعالي لكلمة "العقل" يطالعنا أيضاً في أحد مرادفاته الأساسية بالعربية: "اللب". فهذه الكلمة، التي تعود هي أيضاً إلى أصل أكادي "لبو"، لا تخلو من معنى حسي: لب الثمر، ولكنه معنى مصعَّد، إذ لا يقال اللب إلا لما هو من الثمار "داخله الذي يطرح خارجه"، كما يقول لسان العرب. ومن ثم قلب الرجل: "ما جعل في قلبه من العقل" و"لب كل شيء: نفسه وحقيقته".

334" على اعتبار أن الأرقاء كانوا من الأجانب المستجلبين غزواً أو شراء.

335 نقلاً عن ساباتينو موسكاتي، تاريخ وحضارة الشعوب السامية Histoire et civilization des peuples sémitiques، منشورات بايو، باريس 1995، ص 70 - 71.

336 انظر، الفضل شلق، "القبيلة والدولة والمجتمع، في مجلة "الاجتهاد"، ملف "البداوة والتحضر في المجال الحضاري العربي الإسلامي"، العدد 17، السنة 4، خريف 1992. ص 30.

337 لويس هييمسليف، اللغة Le Langage، منشورات غاليمار، باريس 1963، ص 113.

338 فردينان دي سوسور، دروس في اللسانيات العامة Cours delinguistique générale، منشورات بايو، باريس 1972، ص 111 و193.

339 أندريه مارتيه، مبادئ اللسانيات العامة Éléments de linguistique générale، منشورات أرمان كولان، الطبعة الثالثة، باريس 1991، ص 173.

340 لويس هييمسليف، اللغة، مصدر آنف الذكر، ص 62.

341 ماريو باي، تاريخ اللغة Histoire du langage، الترجمة الفرنسية، منشورات بايو، باريس 1954، ص 17.

342 ت. ع. ع.، ص 76.

343 قد يكون التناقض واحداً من المؤشرات الإضافية على التعيين النفسي للموقف ’’المعرفي‘‘. ولسنا نستطيع أن نجد وصفاً آخر سوى التناقض، بله التناقض المحض، لنسمي به مسلك مؤلف تكوين العقل العربي عندما نلفيه يقول بالحرف الواحد، قبل ثماني صفحات من شطحته عن ثبات هوية اللغة العربية وعدم تطورها على مدى أربعة عشر قرناً متصلة، إنّ "تعريب الدواوين كان حدثاً تاريخياً مهما تعدّى أثره الميدان الإداري:]فقد[كان هذا التعريب تطويعاً للغة العربية، لغة الشعر والخطابة و’’الكلمات القصار (= الأمثال)، وإغناءً لها، وتحويلها إلى لغة حضارية علمية‘‘ (ص 68). فإذا لم يكن التحول من ’’لغة بدوية‘‘، حسب تقدير الجابري، إلى ’’لغة علمية‘‘ تطوراً، فماذا يكون التطور إذن؟

344 يطالعنا د. فهد العرابي الحارثي في فصوله عن ’’تآخي الأدبي والشرعي في الثقافة العربية‘‘ بتوصيف مستوعب لهذا التديين اللغوي: ’’إن كانت اللغة هي الفكر بمعنى ما، فما من شك أن الإسلام وحضارته قد تغلغلا شديداً داخل تلك اللغة، فتوسّعت وتوالدت لتغطي ’’الجديد‘‘، وتكثفت وتعددت وجوهها... لتحيط بالحسي والمعنوي، أو بالعقلي والمجازي... وهكذا تضخم وما انفك يتضخّم معجم اللغة. وهكذا نهضت اللفظة نفسها بمهمات إضافية جديدة متعددة... ونحسب أن هذا أمر يصدق على واقع اللغة إلى أيامنا هذه. فاللغة ظلت تنوء بحمولات ثرّة تنهل من منابع الإسلام... ولو أعدنا كثيراً من الألفاظ والتعبيرات، اليوم، إلى بعض من ماضي تاريخها لوجدنا أنّها لا بدّ تنطوي على فكرة دينية. ولو تتبعت اللغة العربية حتى في استعمالات غير المسلمين، فستلاحظ أنها لا تقوى على الانفكاك عن مرجعيتها الإسلامية. فالألفاظ مشحونة بثقافة الإسلام، والتعابير مغموسة غمساً في فكر له عمقه الديني. وفي الكثير من الأحيان يكون من الصعب التمييز بين شاعر مسلم وآخر مسيحي يكتبان كلاهما في اللغة العربية. فاللغة نفسها هي لغة متدّينة‘‘ (انظر كتابه قال ابن عباس حدثتنا عائشة، منشورات مكتبة الملك فهد الوطنية، 1415 هـ ـ 1995 م)، ص 23 ـ 24.

345 نسبة إلى السورة، وهي ذلك الشكل من الشعر المنثور أو النثر المشعور الذي يهيمن على مورفولوجيا الخطاب في النصوص الدينية التاسيسية مثل التوراة العبرية والإنجيل الآرامي والقرآن العربي.

346 أندريه ميكيل، ’’أهل الضاد‘‘، في العرب من الرسالة إلى التاريخ Les arabes: du message à l’histoire، منشورات فايار، باريس 1995، ص 101.

347 أحمد أمين، ضحى الإسلام، مصدر آنف الذكر، ج 1، ص 291.

348 نقلاً عن المصدر نفسه، ص 289.

349 مرسيل كوهين، نحو علم اجتماع للغة Pour une sociologie du langage، منشورات ألبان ميشيل، باريس 1956، ص 80.

350 البيان والتبيين، ج 1، ص 88.

351ن‘‘ أن يقدّم لنا بديلاً إبستمولوجياً عن تعبير ’’عصر الانحطاط‘‘ المشحون أكثر مما ينبغي بحكم القيمة السالب.

352 جرجي زيدان، اللغة العربية كائن حي، مراجعة كامل مراد، دار الهلال المصرية، بلا تاريخ، ص 104.

353 عبد العزيز الأهواني، أزمة الوحدة العربية، المؤسسة العربية، بيروت 1972، ص 41.

354 المصدر نفسه، ص 43.

355 يقدر كامل مراد في هوامشه على كتاب جرجي زيدان اللغة العربية كائن حي، أنّ لجنة الترجمة العلمية التي شكّلها المجلس الأعلى للعلوم في تشرين الأول 1959 من ثمانين أستاذاً من جامعات القاهرة والإسكندرية وعين شمس ودمشق قد استطاعت "بعد ستة أشهر من العمل ترجمة مائة الف مصطلح علمي إلى العربية".

356 د. صفاء خلوصي، معجم التعابير المعاصرة، منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراقية، دار الرشيد، بغداد 1982.

357 إبراهيم السامرائي، اللغة والحضارة، المؤسسة العربية، بيروت 1977، ص 103 ـ 122.

358 وهذا ليس بصورة دائمة. فقد وجدنا مؤلف تكوين العقل العربي يقع أحياناً في ضرب من "إنشائية علمية" كما في قوله الدائر على نفسه: "نحن عندما نستعمل عبارة "العقل العربي" فإنما نستعملها من منظور علمي نتبنّى فيه النظرة العلمية المعاصرة، وليس أية نظرة أخرى... إننا أبعد ما نكون عن التصوّر الذي لا يقوم على أيّ أساس علمي، بل نحن نجتهد في التزام التصوّر العلمي في أرقى مراتبه" (ص 26).

359 ت. ع. ع.، ص 76.

360 المصدر نفسه، ص 81 ـ 86. والتسويد من الجابري.

361 المصدر نفسه، ص 86.

362 المصدر نفسه، ص 87.

363 الموضع نفسه.

364 لا تزيد مفردات "اللاروس الصغير" في اللغة الفرنسية على الخمسين ألفاً و" اللاروس الكبير" على المئة ألف.

365 بن أحمد الفرهيدي، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي، بيروت 1988، ج 1، ص 8.

366 كتاب العين، ج 1، ص 96، وج 7، ص 5.

367 المصدر نفسه، ج 5، ص 6.

368 المصدر نفسه، ج 2، ص 274.

369 المصدر نفسه، ج 1، ص 52 - 54.

370 المصدر نفسه، ج 1، ص 47.

371 السيوطي، الاقتراح، ص 71. والسيوطي هو أيضاً من ينقل عن البغدادي قوله: "اعلم أن اللغوي شأنه أن ينقل ما نطقت به العرب ولا يتعداه. وأما النحوي فشأنه أن يتصرف فيما ينقله اللغوي ويقيس عليه".

372 الخصائص، ج 1، ص 99 - 125.

373 نحن نحوز هنا دليلاً إضافياً. فإنما في معرض كلام الجابري عن طريقة عمل الخليل وزملائه يصوغ فرضيته عن القطيعة المزعمة من قبل لغويي "عصر التدوين" مع النص القرآني. والحال أنّ من له أدنى إلمام بكتاب العين يدرك أن "حشوته" من الشواهد لا تتألف من شعر العرب وكلام العرب وحدهما، بل كذلك من القرآن وحتى من الحديث.

374 المقدمة، ص 606 - 607.

375 ضحى الإسلام، ج 2، ص 266.

376جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة دار الجيل ودار الفكر المصورة، بيروت، بلا تاريخ، ج 1، ص 74. والنص بحرفه: "ذكر حمزة الأصبهاني في كتاب الموازنة... قال: ذكر الخليل في كتاب العين أنّ مبلغ عدد أبنية كلام العرب المستعمل والمهمل على مراتبها الأربعن من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي من غير تكرار، إثنا عشر ألف ألف وثلاثمائة ألف وخمسة آلاف وأربعمائة وإثنا عشر".

377 لنلاحظ أن هذه التهمة تتنافى بحد ذاتها مع التهمة السابقة. فالخليل هو المسؤول، من جهة واحدة، عن تمييع اللغة وتجميدها، عن تضخمها وحصرها معاً، عن فتحها من جهة على "الاشتقاق الصناعي على طريقة الخليل"، مما جعل "لغة المعجم أوسع كثيراً من لغة الواقع" وعن أسرها من الجهة الثانية في قوالب جامدة، مما جعلها "لغة محصورة الكلمات مضبوطة التحولات... لا تتجدد بتجدد الأحوال ولا تتطور بتطور العصور". وليس لهذا التناقض من تفسير سوى تبييت النية على هجاء اللغة العربية من جميع الوجوه التي يمكن أن تهجى منها.

378 ت. ع. ع.، ص 91.

379 فردينان دي سوسور، دروس في اللسانيات العامة Cours de linguistique générale، منشورات بايو، باريس 1972، ص 317.

380 من هذه التعابير اللغوية التي أفقدها التطور العلمي واقعيتها وأحالها مجازاً ما درجت عليه معظم لغات البشر من تقليد القول: "أشرقت" الشمس و" غربت".

381 ابن جني، الخصائص، ج 1، ص 33.

382 انظر مساهمته عن "اللغات الحامية ـ السامية" في اللغة Le Langage، بإشراف أندريه مرتينه، منشورات موسوعة لابلياد، باريس 1968، ص 1288 - 1330. وينبغي الحذر هنا من احتمال سوء تأويل، أو سوء ترجمة بالأحرى لمصطلح "الحسية" كما يستخدمه د. كوهن. فهو عندما يؤكد أنّ ما يميز جذور العربية هو كونها "محسوسة" Senties، فإنه يقصد أنها قابلة لأن تقع تحت الحس والإدراك، وليست "حسية" بالمعنى المادي الفج، بله "البدوي" كما يتراى للجابري.

383 ت. ع. ع.، ص 90.

384 التراث والحداثة، ص 146.

385 نقلاً عن د. كوهن، مصدر آنف الذكر، ص 1324.

386ص 91. والتسويد من الجابري.

387 ما أبعدنا وأبعد العربية مع أنطوان مييه عن عربية الجابري التي لا تنقل لأصحابها ‘‘اليوم وقبل اليوم‘‘ سوى ‘‘عالم البدو من العرب‘‘ ‘‘الفقير‘‘ و‘‘ الحسي واللاتاريخي‘‘ !

388 أ. مييه، اللغات في أوروبا الجديدة Les Langues dans l'Europe Nouvelle، منشورات بايو، باريس 1928، ص 102 و146.

389 ت. ع. ع.، ص 20.

390 جيرار لوكونت، قواعد العربية Grammaire de l'Arabe، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس 1976، ص 5.

391 ت. ع. ع.، ص 91.

392 التراث والحداثة، ص 148. والتسويد من الجابري. وهذا الاتهام الذي صاغه منذ عام 1982 سيتكرر بحرفه في بنية العقل العربي الصادر عام 1986 (انظر ص 51).

393 التراث والحداثة، الصفحة نفسها.

394 بنية العقل العربي، ص 51.

395 نضع دوماً كلمة ‘‘الساميات‘‘ بين مزدوجين لأنّ نصاب هذه التسمية التوراتية أسطوري أكثر منه علمياً.

396 أ. مييه، ‘‘ملاحظات حول نظرية الجملة‘‘ ، في اللسانيات التاريخية واللسانيات العامة، مصدر آنف الذكر، ج 2، ص 2.

397 جاكلين مانيسي ـ غيتون، ‘‘القرابة الجنولوجية‘‘ ، في اللغة، بإشراف أندريه مرتينه، مصدر آنف الذكر، ص 816.

398 أ. هـ. غاردنر، اللغة والفعل اللغوي Langage et acte de langage، الترجمة الفرنسية، منشورات ليل الجامعية، ليل 1989، ص 224.

399 أندريه مرتينه، اللسانيات السنكرونية La linguistique synchronigue، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1970، ص 212.

400 أندريه مرتينه، مبادئ اللسانيات العامة، مصدر آنف الذكر، ص 126.

401 بنجامين لي وورف، اللسانيات والأنتروبولوجيا، مصدر آنف الذكر، ص 169 - 171 و207.

402 يزيد عدد اللغات الأميركية الهندية على الألف، ويندر أن تجمع بينها رابطة قرابة، إذ إنها تتوزع إلى أكثر من 100 اسرة لغوية متمايزة.

403 التراث والحداثة، ص 148. والتسويد من الجابري. وانظر تكراراً للفقرة بكاملها، مع بعض تعديلات، في بنية العقل العربي، ص 51.

404 الدالة على ذات أي على ‘‘جوهر‘‘ كقول ابن جني: ‘‘إن المصدر مشتق من الجوهر، كالنبات من النبت وكالاستحجار من الحجر‘‘ (الخصائص، ج 2، ص 34). وهذه المقولة النحوية تمتّ بصلة قربى لفظية ومعنوية واضحة إلى "الجوهر" المنطقي.

405 انظر أحمد محمد قدور، المدخل إلى فقه اللغة العربية، منشورات جامعة حلب، حلب 1991، ص 140 - 141.

406 جورج مونان، اللسانيات والفلسفة Linguistique et philosophie، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1975، ص 128.

407 محمد الشعال، هندسة النحو العربي، مطبعة المعري، حلب 1971، ص 10.

408 لا ننسَ أنّ الجوهر الأول عند أرسطو هو الله نفسه.

409 هندسة النحو العربي، مصدر آنف الذكر، ص 11. وجدير بالإشارة أنّ العربية تعرف حالة واحدة من حالات الحمل على الفعل من خلال المثل القائل: "تسمع بالمعيدي خير من أن تراه". ولكن هذه حالة "كاذبة"، إذ الحمل هنا في الواقع على مصدر مؤول بتقدير "أن" محذوفة قبل "تسمع". ولهذا أصلاً النصب في "تسمع".

410 أرسطو، العبارة، 16 ب - 17 أ و19 ب، في، الأورغانون Organon، ترجمة جان تريكو، مكتبة فران الفلسفية، باريس 1969، م 1، ص 81 - 84 و105.

411 أوتو يسبرسن، فلسفة القواعد La philosophie de grammaire، الترجمة الفرنسية، منشورات مينوي، باريس 1971، ص 189. ولكن لنا بدورنا أن نلاحظ أنّ الفلسفة التي توائمها الجملة الاسمية هي حصراً الفلسفة "الجوهرية". أمّا فلسفة غير تقريرية، مثل الوجودية، فقد توافقها أكثر الجملة الفعلية.

412 اللسانيات التاريخية واللسانيات العامة، ص 7.

413 إميل بنفنيست، "الجملة الاسمية" في مشكلات اللسانيات العامة، مصدر آنف الذكر، م 1، ص 151.

414 التراث والحداثة، ص 148.

415 انظر، مبادئ اللسانيات النظرية لغوستاف غيوم Principes de lingusitique théorique de Gustave Guillaume، نصوص جمعها وأعدّها روش فالان، منشورات جامعة لافال (كيبك) ومكتبة كلينسييك، باريس 1973، ص 191.

416 ب. ع. ع.، ص 51.

417 انظر النص في، خليل الجر، مقولات أرسطو في رواياتها السريانية - العربية Les categories d'Aristote dans leurs versions Syro-Arabes، منشورات المعهد الفرنسي بدمشق، بيروت 1948، ص 320 - 321.

418 برهييه، تاريخ الفلسفة، م 1، الفلسفة اليونانية، مصدر آنف الذكر، ص 227.

419 انظر على سبيل المثال الترجمة الجديدة لكتاب "المقولات" تحت عنوان "الإسنادات" Les attributions التي قام بها ايفان بليتييه، الأستاذ بكلية الفلسفة في جامعة لافال الكندية، منشورات الآداب الجميلة، باريس 1983.

420 بالإضافة طبعاً إلى معنى "العقل". وهذا التعدد المذهل في دلالات "لوغوس" ينهض شاهداً على أن اليونانية عرفت هي الأخرى ظاهرة "فائض المعاني بالنسبة إلى اللفظ".

421 المرة اليتيمة التي يبدو فيها أرسطو وكأنه يستخدم كلمة "حكم" بتأويلها "الجابري" هي في معرض حده الخطابة بأنها فن "موضوعه إصدار حكم" (الخطابة، 1377ب). ولكن حتى في هذه الحال لا يمكن وضع "إصدار حكم" في موضوع التعارض مع "إصدار بيان" لأن الخطابة بالأساس فن "بياني" بامتياز.

422 يستثني أرسطو من "القول البياني" أو "الخبري" الذي يحتمل التصديق أو التكذيب الصلاة أو الابتهال والدعاء (انظر كتاب العبارة، 17أ)، وهو ما اتفق أهل العربية على تسميته بالجملة الإنشائية.

423 والشيء سواء عندما يحد الإنسان في العربية بأنه "حيوان ناطق". فالنطق هو القوة العاقلة مثلما هو ملكة اللسان في الإنسان.

424 بنية العقل العربي، ص 385.

425 المصدر نفسه، ص 390. والتسويد من الجابري.

426 لم نتوقف هنا عند هذا الخلط المعرفي الشنيع. ويبدو أنّ ناقد العقل العربي غاب عنه أنّ من جملة الآريات اللغة الكردية واللغة الفارسية (الفهلوية) اللتين لا تمتّان بصلة لا إلى أوروبا ولا إلى الحداثة.

427 ت. ع. ع.، ص 79 - 80. والتسويد من الجابري.

428 لا ننسَ أن التسويد من الجابري.

429 يمكن في حالة الهند اختصار "تصورات العالم" إلى خمسة عشر ما دامت "اللغات الدستورية" المعتمدة في "بابل الهندية" تلك خمس عشرة في العدد.

430 فردينان دي سوسور، دروس في اللسانيات العامة، مصدر آنف الذكر، ص 267.

431آنف الذكر، ص 152.

432 ماريو باي، تاريخ اللغة، مصدر آنف الذكر، ص 221.

433 أ. مييه، اللغات في أوروبا الجديدة، مصدر آنف الذكر، ص 139.

434 هـ. أ. غيلسون، مدخل إلى اللسانيات، ص 324.

435 اللغات في أوروبا الحديثة، ص 145.

436 مدخل إلى اللسانيات، ص 325.

437ناقد العقل العربي هي، بامتياز، لغة العقل البرهاني.

438 أ. مييه، نبذة في تاريخ اللغة اليونانية Aperçu d'une histoire de la langue Grecque، منشورات هاشيت، الطبعة الثالثة، باريس 1930، ص 73.

439 المصدر نفسه، ص 114.

440 اللغة وتطورها وأصولها، مصدر آنف الذكر، ص 25.

441 البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت بلا تاريخ، ج 3، ص 213.

442 الخصائص، ج 2، ص 11. وابن جني هو من يسوق بنفسه مثالاً على هذه اللهجات أو "العاميات" المبكرة فيقول: "وأما كشكشة ربيعة فإنما يريد قولها مع كاف ضمير المؤنث: إنَّكِش ورأيتكِش وأعطيتكِش. تفعل هذا في الوقف، فإذا وصلت أسقطت الشين. وأما كسكسة هوازن فقولهم أيضاً: أعطيتكِس ومنكِس وعنكِس. وهذا في الوقف دون الوصل" (المصدر نفسه، ج 2، ص 11 - 12).

443 البيان والتبيين، ج 1، ص 18.

444 المصدر نفسه، ج 1، ص 73.

445 المصدر نفسه، ج 1، ص 70.

446 دروس في اللسانيات العامة، ص 223.

447 ب. ع. ع.، ص 46.

448 قاسم أمين، الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1976، الجزء الأول، ص 158 - 159.

449 لويس ماسينيون، ''التركيب الداخلي للجملة في اللغات السامية'' في الأعمال الصغرى Opera Minora، مصدر آنف الذكر، ج 2، ص 575.

450 دروس في اللسانيات العامة، ص 45 - 46.

451 لا ننسَ أن بعض اللغات الأوروبية مثل البولونية تعرف ظاهرة الصوامت المنقطعة عن الصوائت.

452 خلا الخماسيات، وهي على كل حال نادرة.

453ص 48 - 51.

454 مدخل إلى اللسانيات، ص 327. وفي الواقع، ليس هذا هو العيب الوحيد للكتابة اليونانية الكلاسيكية. فهذه الكتابة كانت تلصق الكلمات ولا تفرّق بينها، مما يجعل القراءة بها لا تقل عسراً عن القراءة بالخط العربي القديم قبل اختراع التنقيط.

455 لا ننسَ أنّ مسلمي إسبانيا الذين أجبروا على الارتداد إلى الكاثوليكية ظلّوا يكتبون الإسبانية بأحرف عربية.

456 ب. ع. ع.، ص 240 - 242.

457 أو تقوم على مبدأ "التقية" كما كان لاحظ أحد نقاد الجابري، وهو بنسالم حميش، في إشارته إلى أنّ صاحب مشروع نقد العقل العربي لم يركز على الصفة العربية لهذا العقل إلا تفادياً لمغبّة الكلام عن العقل الإسلامي.

458 ب. ع. ع.، ص 248.

459 ت. ع. ع.، ص 93.

(3) إشكالية البنية اللاشعورية للعقل العربي

يعلن ناقد العقل العربي، في معرض تحديده للنظام المعرفي كمرادف لـ ”الإبستمية“ عند ميشكل فوكو، احتجاجه الصارخ على ”التاريخ الثقافي الذي كتبه أجدادنا“ بوصفه ”تاريخاً مجزّأً“، بل ”تاريخ ممزق“. يقول:
”التاريخ الثقافي العربي كما نقرأه اليوم في الكتب والمدارس والجامعات، هو تاريخ ”فِرَق“ وتاريخ ”طبقات“ وتاريخ ”مقالات“... إلخ. إنه تاريخ مجزّأ، تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي. نعم، إن طريقة القدماء هذه كانت تمليها عليهم ظروفهم، بل يمكن أن نبرّرها نحن كذلك بالنظر إلى المعطيات التي حرّكتهم. إنّ طريقتهم في التأريخ هي نفسها جزء من التاريخ، ولذلك فلا معنى للومهم، وإنّما اللوم كلّ اللوم لانقيادنا الأعمى لما كان نتاجاً لظروف تاريخية خاصة ولتعاملنا معه وكأنه حقيقة مطلقة. إنّ هذا الانقياد يصرفنا عن اكتشاف الكلّ الذي يحمل فعلاً الوحدة الثقافية العربية. ذلك أنه وراء ”تاريخ“ الاختلاف والتعدّد والصراع والانفصال يثوي تارخي الوحدة والتكامل والاتصال. وإذن فعلى أنقاض تاريخ الأجزاء، الممزّق المبعثر، يجب أن نبني تاريخ الكل“ [460].
هذا ما يعلنه ناقد العقل العربي في مطالع تكوين العقل العربي، وهذا ما يعود إلى توكيده بمنتهى الجزم في خاتمته: ”تاريخنا الثقافي، إذن، في حاجة إلى إعادة كتابة، لا، بل إلى قراءة جديدة تنظر إلى الأجزاء من خلال الكل، وتعمل على إبراز الوحدة من خلال التعدد، وتعتمد في التصنيف البنية الداخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها“ [461].
نحن موعودون إذن بنوع من انقلاب كوبرنيكي ينعتق من ”الهواجس الأيديولوجية“ ويحفر في عمق ”الأساس الإبستمولوجي“ بحثاً عن ”جوانب الاتصال والارتباط، بل الوحدة العضوية، بين قطاعات تعتبر في التصوّر السائد قطاعات مستقلة منفصلة بعضها عن بعض“ [462].
ولنتساءل حالاً عمَّا تمخض هذا الوعد الانقلابي بـ ”إعادة ترتيب العلاقات بين قطاعات تراثنا الفكري“ وبتجاوز ”المظاهر الخارجية“ و”الأيديولوجية“ لـ ”تاريخ الاختلاف في الرأي“ وصولاً، بالحفر الإبستمولوجي، إلى البنية التحتية الداخلية التي تؤسس ”الوحدة العضوية“ للتراث العربي الإسلامي؟
إنّ ناقد العقل العربي يخفي لنا هنا واحدة أخرى من مفاجآته. فهو بدلاً من أن يضع حداً لاقتتال ”الإخوة الأعداء“، الذين ما كان لهم أن ينعتقوا من إسار تاريخيتهم ليدركوا أن ”اختلافهم في الرأي“ هو الدليل الأسطع على صدورهم عن منظومة مرجعية واحدة، يحوّل الحرب المتنقلة في ما بينهم، حرب الكر والفر والإغارات الأيديولوجية المتبادلة، إلى حرب مواقع وخنادق ثابتة ودائمة، إلى حرب لا صلح فيها ولا حتى هدنة بين الأطراف المتحاربة بأسلحة إبستمية متنابذة، وبتعبير مستعار من معجم فوكو، إلى حرب بين ”أنظمة معرفية“، تدور في عمق العمق على جبهة آليات إنتاج المعرفة بالذات.
تلك هي الحرب الأهلية التي يديرها ناقد العقل العربي بين ”ثلاثة[463] نظم معرفية يؤسس كل منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم وينتج عنها من رؤى خاصة“ [464]. وهذه النظم الثلاثة، البيان والعرفان والبرهان، تخوض في ما بينها مصادمات ومعارك، تواكبها هزائم

وانتصارات، وتقارنها تحالفات وانقلابات في التحالفات، بحيث إن ''التصادم بين تلك البنيات الفكرية'' غالباً ما يتطوّر ''من تصادم ثنائي (مثنى مثنى) إلى تصادم عام بين تلك البنيات جميعها[465]. وعلى هذا النحو يقول ناقد العقل العربي ـ وهذا نموذج واحد من عشرات النماذج المماثلة ـ في ختام تكوين العقل العربي: ''إنما كان الصراع في الفكر العربي كما بيّنا ذلك في الفصول الماضية بين نظامين معرفيين يؤسّس كلّ منهما أيديولوجيا معيّنة: النظام البياني والأيديولوجيا السنّية من جهة، والنظام العرفاني والأيديولوجيا الشيعية من جهة أخرى. وعندما دخل النظام البرهاني كطرف ثالث... أصبح منذ اللحظة الأولى موجَّهاً بذلك الصراع محكوماً به'' [466].

وبالفعل، لئن يكن ناقد العقل العربي قطع لقارئه الوعد بتجاوز ''تاريخ الاختلاف'' و''باكتشاف الكل الذي يحمل فعلاً الوحدة الثقافية العربية''، فإنه لا يعقد فصلاً من الفصول التسعة من القسم الثاني من كتابه تكوين العقل العربي إلاّ ليؤسّس كلّ واحد من تلك النظم المعرفية الثلاثة المفترضة في معسكر قائم بذاته لا تربطه بالمعسكر الآخر سوى علاقة ''تصادم'' و''صراع'' و''خضوع'' ''هيمنة''، كما علاقة ''تحالف'' و''تحالف مضاد'' مع المعسكر الثالث. وعبثاً نتحرّى في تاريخ المعسكرات هذا عن تلك ''الوحدة العضوية'' الموعودة للعقل العربي الإسلامي. ورغم العناوين الوحدوية التي يضعها ناقد هذا العقل لكتبه ـ تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي ـ فإنّ المشرحة التي يزجّ قرّاءه فيها تطالعهم، بدلاً من الكل، بمشهد الأشلاء. فلم يسبق قطّ أن كتب تاريخ العقل العربي الإسلامي بصورة مجزّأة وممزّقة كما يكتبه ناقده ''الإبستمولوجي''، أي المتعالي ـ بتصريحه ـ على الأهواء الأيديولوجية التقسيمية.

ولكن بما أنّ ناقد العقل العربي يداور، باسم الإبستمولوجيا بالذات، مفهوم ''النظام المعرفي'' كمبضع، لا كرباط ضامّ كما يفترض الدرس الإبستمولوجي، فلنتساءل عن كنه هذا المفهوم/ المبضع.

إن الجابري هو من يطرح في مفتتح الفصل الثاني من كتابه سؤال ''النظام المعرفي'' هذا وهو من يتولّى الإجابة بقوله: ''يمكن أن نلتمس لمفهوم النظام المعرفي Épistémé تعريفاً أولياً ومجرداً في العبارة التالية: النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية. ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي: النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية'' [467]. وهو أخيراً من يضيف في الهامش: ''واضح أننا نستوحي هنا، على صعيد التعريف، ميشال فوكو. ولكننا، كما سيلاحظ القارئ المطّلع على أعمال هذا المفكّر الفرنسي، لا نحذو حذو النعل بالنعل كما يقال'' [468].

إن هذه الإحالة المجهور بها ـ وإن في صيغة مخفّفة ـ إلى رائد ''حفريات المعرفة'' تبدو مثيرة للشبهات. فهذه واحدة من المرّات القليلة التي يعترف فيها ناقد العقل العربي بمديونته لأحد. ولكنها ـ كما سنرى حالاً ـ مديونيّة كاذبة، ولا غرض لها، في أرجح التقدير، سوى تعزيز المصداقية العلمية لمفهوم ''النظام المعرفي'' كما يتداوله الجابري.

فباستثناء الاشتراك في الاسم Épistémé ـ وهو مصطلح من الفلسفة اليونانية أعاد فوكو إدخاله إلى المجال التداولي للثقافة الغربية الحديثة ـ فإنّ الإبستمية الجابرية لا تمتّ بصلة إلى الإبستمية الفوكوية. بل هي تنقضها نقضاً عنيفاً إلى حدّ يصح معه الحديث لا عن ''حذو النعل بالنعل''، بل عن ''حذو النعل بعكس النعل''.

فالإبستمية عند فوكو ـ من حيث هي بالتعريف سلك ناظم لجماع المعرفة في عصر معيّن ـ ممتدّة في المكان متحولة في الزمان. أما عند الجابري، الذي يقلب وظيفتها من توحيد المعرفة إلى

تشطيرها وتبضيعها، فهي على العكس متغيّرة في المكان ثابتة في الزمان.
ففوكو يقسم "إبستمية الثقافة الغربية" إلى ثلاث آناء أو انقطاعات Discontinuités: إبستمية عصر النهضة وإبستمي العصر الكلاسيكي (في أواسط القرن السابع عشر) وإبستمية الحداثة (ابتداءً من القرن التاسع عشر). فثقافة عصر النهضة قامت برمّتها على مبدأ المشابهة. ومع صدور دون كيخوت لسرفانتس في مطلع القرن السابع عشر بدأ تحوّل الثقافة الغربية بجماعها أيضاً نحو إبستمية جديدة تقوم على ما يسميه فوكو مبدأ التمثيل. ثم كان التحوّل الانقطاعي الثالث عند عتبة الحداثة في مطلع القرن التاسع عشر، فاستبدلت الثقافة الغربية سلكها الناظم بخيط هادٍ جديد هو هذه المرّة مفهوم التاريخ، وفي ركابه مفهوم الإنسان الذي غدا لأول مرة في تاريخ ثقافات البشرية موضوعاً للمعرفة بما هو كذلك[469].
ولكن هذه الإبستمية المتحوّلة في عمود الزمان ممتدة، بلا تصدعات ولا انكسارات، في أفق المكان. فالإبستمية، المشروطة بالتاريخية، شارطة لقطاعات المعرفة وعابرة لحدودها. فالمشابهة، كمبدأ ناظم للمعرفة، قابلة للتقرّي والاستقراء في كلّ كتابة عصر النهضة إلى نهاية القرن السادس عشر. والتمثيل، الذي أدّى دوراً بانياً في ثقافة العصر الكلاسيكي، تحكّم بإنتاج المعرفة في القطاعات الثلاثة الكبرى لهذه الثقافة: القواعد العامة أو النحو وأصول الكلام، والتاريخ الطبيعي أو مبادئ التصنيف، والاقتصاد أو تحليل الثروات والأسعار وقواعد التبادل. أما ابتداءً من القرن التاسع عشر فقد وجد الإنسان شهادة ميلاده في العلوم الإنسانية التي رأت بدورها النور في تلك الحقبة: علم العمل والاقتصاد السياسي، وعلم الأحياء، وعلم اللغة واللسانيات في طور أوّل، ثم علوم النفس والاجتماع والأدب والتاريخ والإناسة والتحليل النفسي والإثنولوجيا في طور لاحق.
إذن فالانفصالية الدياكرونية تقابلها وتوازنها عند فوكو اتصالية سنكرونية. والانكسارات الثقافية العمودية تعبّر عن نفسها في توحّدات أفقية. ومن ثم، وبقدر ما تقوم الثقافة في تاريخيّتها على الاختلاف، فإنّها تقوم في تَبَنْيُنِها على الهوية. وذلك هو في الدرس الإبستمولوجي الحديث جدل التكوين والبنية.
وإذا كان من الممكن حد الإبستمية الفوكوية بأنها أداة منهجية لتمييز الحقب الثقافية ولتوحيدها معاً، فإن الإبستمية الجابرية، التي لا تدين للأولى إلا باسمها، تجهل مبدئي التمييز والتوحيد معاً.
فناقد العقل العربي يرفض أوّلاً مبدأ التحقيب الثقافي. بل يرفض حتى مبدأ تقطيع "مسرحية" الثقافة العربية إلى فصول وإسدال أيّ ستار من طبيعة إبستمية بين الفصول. فعنده أنّ "المسرح الثقافي العربي خالد"، بمعنى أنه "راكد" و"ميت"، وأن "الأبطال" الذين يتحرّكون على خشبته "خالدون" هم أيضاً بالمعنى نفسه. فقد تختلف أسماؤهم ولكن لا تتغير أدوارهم، وذلك بكل بساطة لأنّ ما من شيء "تغيّر في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم": "آية ذلك أننا نشعر جميعاً بأنّ امرئ القيس[470] وعمرو بن كلثوم وعنترة ولبيد والنابغة وزهير بن أبي سلمى... وابن عباس وعلي بن أبي طالب ومالك وسيبويه والشافعي وابن حنبل... والجاحظ والمبرد والأصمعي... والأشعري والغزالي والجنيد وابن تيمية... ومن قبله الطبري والمسعودي وابن الأثير... والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون... ومن بعد هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والعقاد، والقائمة طويلة... نشعر بهؤلاء جميعاً يعيشون معنا هنا أو يقفون هناك أمامنا على خشبة مسرح واحد، مسرح الثقافة العربية الذي لم يسدل الستار فيه بعد، ولو مرة واحدة" [471].
وإذا كانت الحركة الثقافية التي ترصدها الإبستمية الفوكوية قابلة للترجمة، بمصطلحات المعتزلة، إلى حركة نقلة على مستوى التكوين وإلى حركة اعتماد (أي مراوحة في نفس الموضع) على

مستوى البنية، فإنّ ناقد العقل العربي، في مداورته المعكوسة للإبستمية الفوكوية، يستخدم الضمير الشخصي ليقول: ''أكاد أقرّر أن الحركة في الثقافة العربية]منذ الجاهلية إلى اليوم[كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة، وبالتالي فزمنها مدة يعدها ''السكون'' لا الحركة'' 472.

الإبستمية الجابرية تتنكّر إذن لديناميّة الإبستمية الفوكوية لتقرأ تاريخ الثقافة العربية قراءة لاتاريخية، قراءة سكون وركود وموات. وناقد العقل العربي لا يتحفّظ في الألفاظ التي يصوغ بها أحكامه. فعنده أنّ ''الزمن الثقافي العربي زمن راكد، زمن ''لازماني'' ''زمن يمتد في الواقع العربي منذ الجاهلية إلى اليوم'' ''بدون تغاير، بدون تاريخ''، يعيش بعدياً نفس ما عاشه قبلياً بدون ''نقلة'' ولا ''طفرة'' ولا أي ''قطع للاستمراية'' لا بين العصرين الجاهلي والإسلامي، ولا بين العصرين الأموي والعباسي، ولا بين عصري الانحطاط والنهضة.

وما دامت كلّ حركة التاريخ الثقافي العربي ''مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج''، وما دام المبدأ الناظم لحركة الثقافة العربية هو مبدأ ''الثوابت'' لا ''المتغيرات''، فلا غرو أن يجعل الجابري من ''ظاهرة الاجترار الثقافي'' 473 النظام الغذائي الوحيد للعقل العربي، ولا غرو أيضاً أن يصدر حكماً نهائياً على هذا العقل بأنه ''عقل ميت، أو هو بالميت أشبه'' 474.

ثم إنّ الإبستمية الجابرية، إذ تتنكر على هذا النحو لدينامية الإبستمية الفوكوية، تتنكّر أيضاً لوحدويّتها. صحيح أنّ ناقد العقل العربي يبدي اعتراضه في غير موضع على تجزئة التاريخ الثقافي العربي إلى تاريخ فرق وتاريخ مذاهب وتاريخ طبقات و''تاريخ علوم وفنون من المعرفة منفصلة بعضها عن بعض'' 475. ولكنه بدلاً من أن يستفيد من الحفر الإبستمولوجي ليلأم هذا ''التاريخ الممزق''، فإنّه يضاعف من التمزيق الذي يحدثه فيه عمودياً بآخر أفقي. فالأنظمة المعرفية الثلاثة، التي تتحكّم بهذا التاريخ، ليست أنظمة متصادمة في ما بينها تصادماً عضالاً فحسب، بل إنّ كل واحد منها يؤسّس نفسه أيضاً في جبهة قائمة بذاتها من المعارف والعلوم والفنون. ومن ثم فإنّ ناقد العقل العربي لا يكتفي بتشطير الثقافة العربية الإسلامية إلى ''ثلاثة قطاعات يشكّل كل منها حقلاً معرفياً متميزاً، أعني عالماً من التصوّرات والمعارف يكفي نفسه بنفسه ويدخل في علاقة منافسة وصدام مع عوالم معرفية أخرى'' 476، بل يحفر أيضاً بين أنواع المعارف والعلوم خنادق غير قابلة للاجتياز، وهذا في الموقع عينه الذي يفترض فيه بالباحث الإبستمولوجي أن يمدّ جسوراً. وهكذا، وفي الصفحة عينها التي يؤكد فيها على الحاجة إلى ''قراءة جديدة تنظر إلى الأجزاء من خلال الكل وتعمل على إبراز الوحدة من خلال التعدد''، يقسم ''أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث مجموعات: علوم البيان من نحو وفقه وكلام وبلاغة... وعلوم العرفان من تصوّف وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية وتفسير باطني للقرآن وفلسفة إشراقية وكيمياء وتطبب وفلاحة نجومية وسحر وطلسمات وعلم تنجيم... وأخيراً علوم البرهان من منطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيات'' 477.

هكذا تقوم علاقة أقنومية، علاقة مشاركة في الجوهر كما يقول اللاهوت المسيحي، بين أنواع المعارف وبين النظام المعرفي الذي يؤسسها.

وكما في كلّ علاقة أقنومية، فإنّ الجزء يطابق الكل وينوب منابه، ليغدو الحكم على الجزء حكماً على الكل. فحسب المحاسبي أو الغزالي، مثلاً، كما سنرى أن يكون متصوّفاً حتى يكفّ عن أن يكون بيانياً، رغم أنّ البيان هو منظومته المرجعيّة الوحيدة. وحسب ابن سينا أن يكون شيعياً أو إشراقياً478 حتى يكفّ عن أن يكون برهانياً ولو كان العلم البرهاني هو الإطار الوحيد لممارسته

الفلسفية والطبية معاً. وحسب الرازي أن يكون كيميائياً حتى يصير عرفانياً ولو كان هو الممثّل الأبرز والأكثر جذرية للنزعة العقلانية في الثقافة العربية الإسلامية.
فالإبستمية الجابرية لا تتّصف بالمرونة ولا تعرف الحراك بين الأنواع المعرفية ولا تتّسم بأية قابلية تشكيلية. فقوالبها ثابتة ونهائية كما لو أنها صُبَّت من إسمنت مسلّح. ولسوف نرى أنّ ناقد العقل العربي لا يتعقّل أيّ تداخل أفقي محتمل بين الأنظمة المعرفية العمودية الثلاثة إلا بلغة ''الأزمة''.
فطبيعتها الجلمودية لا تترك لها من خيار آخر إلا في أن تكون ''توتاليتارية''. فكل تداخل بينها هو بمثابة تصادم. والتصادم لا يتأدى إلى أيّ تفاعل، ولو على مستوى الأجزاء. بل كثيراً ما يتلبّس طابعاً انفجارياً ويتأدّى إلى ''أزمة أسس''. ولكن حتى في حال حدوث انفجار، فإنّه من تناثر الشظايا لا تتركب أي وحدة جديدة. بل تظل الشظايا دائرة في فلكها المعرفي الثابت[479]. وإن قيّض لشذرة منها أن تدخل في مدار نظام معرفي آخر حرفته بتمامه عن مداره وألحقته بالمدار الذي هي تابعة له[480].
والمشكل أنّ هذا الانتماء الإسمنتي إلى نظام معرفي بعينه لا يعدل تصنيفاً موضوعياً، بل هو مشحون حتى نخاع العظم عند ناقد العقل العربي بحكم قيمة.
فعلى العكس من الإبستمية الفوكوية المتسامحة التي تقيم علاقة مساواة ديموقراطية بين أنواع المعارف في عصر بعينه[481]، فإنّ الإبستمية الجابرية المستحجرة تقيم علاقة تراتب هرمي، وبالتالي تفاضلي، في درجة المعقولية.
آية ذلك أنّ لكل نظام معرفي مرادفه عنده من أنواع المعقول ومراتبه.
فالبرهان يطابقه المعقول العقلي. والبيان يلازمه المعقول الديني. أما العرفان فيحتل موقعه في أسفل الهرم بوصفه مملكة اللامعقول المظلمة.
لهذا اقترح ناقد متميز للإبستمولوجيا الجابرية هذه الصيغة الثلاثية البديلة لمراتب العقل التنازلية عند الجابري: ''عقل حصيف أساسه البرهان، وعقل ضعيف أصله البيان، وعقل سخيف سببه العرفان'' [482].
ومما يذهل ـ ولسنا نجد أخف من هذا التعبير ـ أنّ ناقد العقل العربي لا يكفيه أنّ يؤسس كلّ عقل من هذه العقول الثلاثة في قوام معرفي قائم بذاته، ولا حتى أن ''يؤقنمه'' و''يجوهره''، بل يجنح أيضاً إلى أن ''يقومنه'' ليجعل منه علامة فارقة لهويّات حضارية قومية على نحو لم تجرؤ على مثله أكثر النظريات الأنثروبولوجية المثالية تطرّفاً عن ''روح الشعوب'' و''عبقرية الأمم''. فبالحرف الواحد يقول، وبمنتهى اللامسؤولية العلمية: ''إنّنا ننظر إلى العقل العربي بوصفه نتاج الثقافة العربية الإسلامية التي تأسّست على نظم معرفية ثلاثة: نظام معرفي لغوي عربي الأصل، ونظام معرفي غنوصي فارسي هرمسي الأصل، ونظام معرفي عقلاني يوناني الأصل'' [483].
وبتحوّل النظام المعرفي على هذا النحو إلى سمة قوميّة يفقد نصابه الإبستمولوجي وينحطّ إلى محض مقولة إثنولوجية.

* * *

هذا عن وظيفة النظام المعرفي. فماذا عن تعريفه؟
لقد رأينا ناقد العقل العربي يحدّد النظام المعرفي، بالإحالة إلى فوكو، بأنه ''جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية''. هذا التعريف،

بحذلقته العلمية، لا وجود له لدى فوكو. فعنده لا تعدو الإبستمي أن تكون ''خيطاً هادياً''، ''مبدأ ناظماً'' للثقافة في عصر تاريخي ما يخلع عليها، في ظل تعدد الأنواع المعرفية، نوعاً من حساسية مشتركة و''وحدة ضمنية'' [484]. وهذا التحديد يستحضر حالاً إلى الذهن، مرة أخرى، الوظيفة الوحدوية للإبستمية الفوكوية بالمعارضة مع الوظيفة التشطيرية للإبستمية الجابرية. فكلّ مسعى مؤلّف الكلمات والأشياء يتركّز على أن يطلب تحت ظاهر الاختلاف في ثقافة ما ـ وهنا الثقافة الغربية ـ نوعاً من وحدة باطنة. بينما يتّجه كلّ مسعى مؤلّف تكوين العقل العربي إلى تجاوز ما يتراءى له أنّه سطح الوحدة في ثقافة ما ـ وهنا الثقافة العربية الإسلامية ـ إلى عمق الاختلاف ليؤسس في العقل المنتج لهذه الثقافة بالذات تعددية جذرية وقسمة ''بنيوية''.
ثم إنّ التعريف الفوكوي يغيِّب تماماً ما يستحضره التعريف الجابري للنظام المعرفي بأنه ''في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية''. فقد يتأتّى لفوكو أن يتحدّث عن بنية، كما قد يتأتى له أن يتكلّم عن لاشعور، ولكن تعبير ''البنية اللاشعورية'' لا يرد أبداً بقلمه، رغم إحالة ناقد العقل العربي إليه. فصحيح أن مؤلف الكلمات والأشياء يعقد فقرة بكاملها من الفصل الخامس من كتابه للكلام عن ''البنية''. ولكن ''البنية'' التي يعنيها هنا هي تلك بات يداورها علم النبات وعلم الحيوان بعد اكتشاف المجهر، وليس بحال من الأحوال ''البنية'' كم يداور مفهومها البنيويّون[485]. وصحيح أنّه يتحدّث في الفصل الأخير من كتابه عن ''سيرورات لاشعورية تتحكّم بنظام ثقافة ما'' [486]، ولكن ''السيرورات اللاشعورية'' التي يعنيها هنا هي تلك التي تتحكم بثقافة ''المجتمعات التي لا تاريخ لها''، والتي يداورها حصراً علم الإثنولوجيا في تعاطيه مع المجتمعات المسماة ''بدائية''.
والواقع أنّه يتعيّن علينا أن نتخطى ميشيل فوكو إلى كلود ليفي ـ ستراوس لنقع على مداورة منهجية لمفهوم البنية اللاشعورية بما هو كذلك. ففي مطلع كتابه الأنثروبولوجيا البنيوية يقول ليفي ـ ستراوس: ''إذا كان النشاط اللاشعوري للذهن ينزع، كما نعتقد إلى أن يفرض قوالب على محتوى بعينه، وإذا كانت هذه القوالب واحدة في جوهرها بالنسبة إلى الأذهان قاطبة، قديمها وحديثها، بدائيّها ومتحضرها، فلازم وكافٍ أن ننفذ إلى البنية اللاشعورية، المباطنة لكل مؤسسة أو لكل عادة، كيما نحصل على مبدأ للتفسير يصدق بالنسبة إلى مؤسسات أخرى وعادات أخرى، وهذا بالطبع شريطة تعميق التحليل'' [487].
لكن هنا يثور للحال سؤال: أين اطلع ناقد العقل العربي على هذا النص، الذي يستقي منه في الواقع ـ لا من فوكو كما يصرح ـ حدّه للنظام المعرفي بأنه ''في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية''؟ هل اطلع عليه لدى ليفي ـ ستراوس مباشرة كما يفترض به كباحث علمي، أم وقع عليه مثلما وقع على غيره من التعريفات لدى بول فوكييه، واضع المعجم المدرسي عن المفردات الفلسفية الذي وجدنا ناقد العقل العربي في الجزء الأول من نقد نقد العقل العربي هذا يغرف منه على سعة ـ وبتكتّم ـ مفاهيمه الإجرائية الأساسية، ولا سيما التمييز اللالاندي الشهير بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن؟
إننا نقطع بأنه ما استقاه من الأنثروبولوجيا البنيوية، ونرجح ـ بدون أن نقطع ـ أنه قبسه، وقبس معه مفهوم ''البنية اللاشعورية''، من معجم اللغة الفلسفية.
أولاً لأن هذا المعجم أورد النص بحرفيته في معرض التمثيل بالشواهد ـ برسم الطلبة ـ على المعاني التي تستخدم بها كلمة ''بنية'' من قبل البنيويين[488].
وثانياً، لأن ناقد العقل العربي لو كان قرأ النص في مرجعه الأصلي، لما كان وقع في الخطأ الشنيع الذي أوقع فيه نفسه وقارئه معاً عندما خلط بين مفهوم ''الثقافة'' كما يتداولها اختصاصي في

إثنولوجيا الشعوب المسماة بدائية مثل كلود ليفي ـ ستراوس، وبين مفهومها كما تمثلها ثقافة عالمة كبرى مثل الثقافة العربية الإسلامية.
فقد استحدث مؤلف الأنثروبولوجيا البنيوية مفهوم البنية اللاشعورية كمبدأ للتفسير الثقافي في معرض تمييزه بين وظيفة المؤرخ ووظيفة الإثنولوجي. فالمؤرخ، الذي ينحصر مجال عمله بالوثائق، وبخاصة منها المكتوبة، يبقى نظره مشدوداً إلى نشاط البشر الواعي بدون أن يجهل أو يتجاهل معيناته اللاشعورية. أما الإثنولوجي فيطلب، أول ما يطلب، ''الطبيعة اللاشعورية للظاهرات الجماعية'' لأن أكثر ما يميز ''الشعوب البدائية''، أو التي يقال عنها إنها ''بلا تاريخ''، هو علاقة اللاوعي التي تشدها إلى مؤسساتها وعاداتها الجماعية.
عن هذا التمايز بين العلمين التاريخي والإثنولوجي يقول ليفي ـ ستراوس: ''إن ما نأخذ على عاتقنا بيانه هو أن الفارق الأساسي بين التاريخ والإثنولوجيا ليس في الموضوع، ولا في الهدف، ولا في المنهج. فموضوعهما واحد هو الحياة الاجتماعية؛ وهدفهما واحد هو تفهّم أفضل للإنسان؛ وواحد أيضاً منهجهما وإن على تفاوت بينهما في التركيب المزجي بين إجرائيات البحث؛ وإنما أكثر ما يكون تمايزهما في اختيار المنظورات التكميلية: فالتاريخ ينظم معطياته بالإحالة إلى التعابير الواعية، والإثنولوجيا تنظمها بالإحالة إلى الشروط اللاواعية للحياة الاجتماعية'' [489].
وعلى ضوء هذا التمييز بين الوعي واللاوعي[490] في الحياة الاجتماعية يجري ليفي ـ ستراوس تمييزاً موازياً ـ ولكن بدون أن يقيم سوراً صينياً ـ بين ثقافة المجتمعات الكتابية التي يدرسها المؤرخ وثقافة المجتمعات الشفاهية التي يدرسها الإثنولوجي. فهذه الثقافة الأخيرة هي وحدها التي تجد مفتاحها في بنيتها اللاشعورية. والوصول إلى البنية اللاشعورية لمباطنة لثقافة قبيلة بعينها ـ أي مؤسساتها وعاداتها واعتقاداتها ـ من شأنه، في نظر كلود ليفي ـ ستراوس، أن يفتح الطريق إلى لاشعور جماعات بدائية مجاورة. آية ذلك أن الفكر الذي تصدر عنه هذه الجماعات هو فكر جماعي، على حين أن المجتمعات الكتابية، ولا سيما منها تلك التي جازت بنجاح عتبة الحداثة، تمارس فكراً نقدياً، وإن ظلت رسابات عميقة بقدر أو بآخر من الجماعية اللاواعية تحكم عاداتها الاجتماعية وأعرافها الأخلاقية وتقاليدها الدينية.
والحال أن ما يفعله ناقد العقل العربي هو أنه يزيح مفهوم ''البنية اللاشعورية'' من مجاله التطبيقي المخصوص، أي الإثنولوجي، ليقرأ به ''الوثائق المكتوبة'' التي أنتجها ''العقل الواعي'' للثقافة العربية الإسلامية، متعاملاً بالتالي مع هذه الثقافة ليس على أنها ثقافة عالمة كبرى لا تصمد للمقارنة معها سوى الثقافة اليونانية أو السنسكريتية في العصور القديمة والثقافة اللاتينية في القرون الوسطى، بل على أنها ثقافة ''أقوامية'' صغرى من شاكلة تلك الثقافات الموسومة بأنها بدائية ـ أي التي بلا كتابة وبلا تاريخ ـ التي أثارت فضول الإثنوغرافيين والأنثروبولوجيين والإثنولوجيين في أعقاب اكتشاف العالم الجديد وتشكيلته الواسعة والمبرقشة من الجماعات الثقافية الأميركية الهندية والأمازونية والأوسترالية. وإذا كانت مثل هذه الإزاحة اللامشروعة علمياً لمفهوم البنية اللاشعورية من نصابه الإثنولوجي إلى نصاب إبستمولوجي مزعوم تمثل بحد ذاتها مفارقة، فإن هذه المفارقة تزدوج وتتضاعف عندما يحرص ناقد العقل العربي نفسه على التصريح بأن استراتيجيته في تحليل هذا العقل قامت أصلاً على استبعاد ما هو إثنولوجي وعلى استحضار ما هو إبستمولوجي صرف، وأنها حصرت بالتالي موضوعها عن وعي منهجي بـ ''العقل العقلي'' و''المعرفة العلمية'' و''الثقافة العالمة'': ''لقد اخترنا ممارسة النقد الإبستمولوجي، وليس القيام ببحث أنثروبولوجي. والنقد الإبستمولوجي ـ بالمعنى المعاصر للكلمة ـ يفحص أسس المعرفة العلمية، سواء التي تنتجها

العلوم الدقيقة أو التي تقدمها العلوم الأخرى التي لم تبلغ مستوى الدقة التي تتصف بها الرياضيات والعلوم الطبيعية. إذن فالتحليل الإبستمولوجي يتناول الثقافة العالمة وحدها بهدف الكشف عن الآليات والمفاهيم التي تعتمدها في إنتاج المعرفة ونقدها" [491].

وبديهي أننا لا نزعم ـ ولا يمكن لأحد أن يزعم ـ أن الثقافة العربية الإسلامية مستعصية نهائياً على المنهج الإثنولوجي. فثمة شق بتمامه من هذه الثقافة، هو الشق الجماعي والشعبي (العادات، المواسم، الموالد والجنازات، الأساطير والحكايات الشعبية، طريقة الملبس والمأكل والمسكن، المزارات والحبوس والمشافي، تقنيات الإنتاج ونماذج الاستهلاك، التسالي وكيفية تنظيم أوقات العمل والفراغ، إلخ)، قابل لأن يُتحرَّى فيه، وفق مقتضيات المنهج الإثنولوجي البنيوي، عن "بنية لاشعورية". ولكن حتى في هذه الحال فإن الدور المفترض لهذه البنية هو أن تكون شبكة ضامَّة تجمع ما هو مفترق وتردّ المختلف إلى الوحدة، لا أن تكون مقصلة تفصل عمودياً ما هو مؤتلف أفقياً.

والحال أنّ ما يفعله ناقد العقل العربي ـ بصرف النظر عن المشروعية المنهجية ـ هو مرّة أخرى العكس تماماً. فالمشهد الذي يدعونا إليه هو مشهد ثلاث "بنى لاشعورية" ـ بيانية، عرفانية، برهانية ـ متقاطعة متعامدة متصادمة. هو إذن مشهد فصام. ولكنه، خلافاً لما هو معروف في علم نفس اللاشعور، ليس فصام ازدواج، بل فصام تثليث.

* * *

تقدم لنا الإبستمولوجيا الجابرية نموذجاً ناجزاً لما يسمى في فن الرسم بتقنية التلصيق Collage. ولكن مع هذا الفارق الأساسي: فالتلصيق في الفن تقنية مشروعة لأن العناصر المتنافرة، بله الناشزة، التي تلصق على اللوحة من خارجها لا تلبث أن تتراكب وتتناغم في عملية انبناء داخلي يعكس حساسية الفنان ورؤيته وتوقيعه الشخصي. ولكن التلصيق في الممارسة المعرفية غير جائز، لأنّ فيه إخلالاً أولاً بمبدأ الالتزام المنهجي، ولأن العناصر "الملصقة" ليست ثانياً حيادية ولا قابلة للتطويع، وبالتالي للتوظيف في سياق مُخارِج. فالمفاهيم والعناصر المعرفية لا فعالية إجرائية لها إلا بقدر ما تنتظم في نسق يقوم لها مقام النسيج الضامّ. وهذا لا يعني أنها غير قابلة بإطلاق للإزاحة من نسق إلى نسق آخر. ولكن هذا بشرط مزدوج: ألا تبتر بعنف عن نسقها الأول وألا تدخل بعسف على النسق الثاني. والشرط الأول يقتضي أخذها في سياقها مثلها مثل السمكة التي لا تنقل من حوض إلى حوض إلا في مائها. والشرط الثاني يقضي بتبيئتها بحيث تتغير جزئياً بالقدر الذي يكفي لتتلاءم مع النسق الثاني بدون أن يضطر إلى لفظها كما قد يلفظ الجسم العضو المزروع، وبحيث لا تتغير كلياً بالقدر الذي يفقدها هويتها ويلغي فاعليتها.

تقنية التلصيق المفاهيمي التي تمارسها الإبستمولوجيا الجابرية تخلّ بكلا الشرطين معاً. فهي تنزع المفاهيم من نسقها الأصلي نزعاً عنيفاً وتزجّ بها زجّاً لا يقل عنفاً في نسيج النسق الجديد. فالإبستمولوجيا الجابرية تبضع مفاهيمها من جسم وتخيطها في جسم آخر بدون أي احتراز منهجي، وبدون صيانة لحرمة أي من الجسمين ولسؤددهما الذاتي، وبدون قلق حتى على مصير العضو المزروع. فحسبه أن يخاط بإبرة غليظة ولو ظل وضع فصله ووصله دامياً متقرحاً.

وبما أن التشبيه، ولو كان تمثيلياً، لا يقوم مقام الدليل، فلنأتِ ببرهاننا على ما نقول.

لقد وجدنا ناقد العقل العربي يستعير، باعترافه، مفهوم النظام المعرفي (الإبستمية) من فوكو. ووجدناه يستعير، بغير اعترافه، مفهوم البنية اللاشعورية من ليفي ـ ستراوس.

وبما أن هذه الاستعارة المزدوجة جاءت لا من مصادرها، بل مفصولة عن سياقها، فقد توهم ناقد العقل العربي أنه مستطيع أن يلصق المفهومين أحدهما بالآخر لصق محمول بموضوع، علماً بأن مفهوم البنية اللاشعورية يتناقض تعريفاً مع مفهوم النظام المعرفي. فالمعرفة تراكم في الوعي. ومهما يكن لها من معيَّنات لاشعورية، حتى على صعيد آليات إنتاجها، فإنها لا تكون معرفة إلا بقدر ما تمثل انتقالاً من الوعي إلى مزيد من الوعي. وكما يقول جان بياجيه ـ وهو كما سنرى أحد مراجع الجابري ـ فإن المعرفة، وحصراً بالمعنى الإبستمولوجي للكلمة، هي المعرفة باغتناء المعارف أو "دراسة آليات نمو المعارف... والانتقال من حالات معرفة أقل إلى حالات معرفة أكثر" [492]. بل إذا أخذنا في الاعتبار أن الإبستمولوجيا هي بالتعريف "معرفة المعرفة" [493]، فإن حدّ النظام المعرفي لثقافة ما بأنه "بنيتها اللاشعورية" يلغي الإبستمولوجيا ـ كما رأينا ـ لمصلحة الإثنولوجيا ويتراجع بالثقافة المعنية من حالتها العالمة إلى حالتها العامية، أو بالمصطلح الأرسطي (الذي يحسبه الجابري سبينوزياً كما رأينا في نظرية العقل) من حالتها الطابعة إلى حالتها المطبوعة، او إذا شئنا من تاريخها المكتوب إلى ما قبل تاريخها اللامكتوب.

اللصقة الثالثة التي تصطنعها الإبستمولوجيا الجابرية تأتي هذه المرة من جهة غير متوقعة بالمرة.

ففي محاولة تحديد "العلاقة اللاشعورية" التي "توحد بين الثقافة والعقل الذي ينتمي إليها ـ]وهنا العقل والثقافة العربيان[ـ على أساس أنهما مظهران لبنية واحدة]هي بدورها لاشعورية[يؤكد الجابري أن مثل هذا التوحيد ممكن "شريطة أن نأخذ بهذا التعريف المشهور للثقافة والذي يقول: "الثقافة هي ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء" [494]. وفي الوقت نفسه يضيف في الهامش: "ينسب هذا التعريف إلى إدوارد هيريو E. Herriot وهو مؤرخ ورجل سياسة فرنسي، توفي سنة 1957".

طابع المفاجأة في هذه اللصقة الجديدة يكمن في صاحب الشاهد المحال إليه.

فصحيح أن إدوارد هيريو كان "مؤرخاً ورجل سياسة فرنسياً"، ولكن باستثناء هذا التعريف اللافت للنظر باقتضابه نجدنا أمام ثلاثة مسكوتات عنها.

فما لا يقوله ناقد العقل العربي أولاً هو أنّ ذلك "المؤرخ ورجل السياسة الفرنسي" لا يمت إلى الإبستمولوجيا ولا إلى حفريات المعرفة ومنهجياتها الحديثة بصلة. فهريو (المولود سنة 1872، أي قبل زهاء قرن بكامله من الانقلاب الكوبرنيكي الحديث في علوم الإنسان والمجتمع) كان رجل سياسة في المقام الأول. فقد تزعّم الحزب الراديكالي نحواً من أربعين سنة، وتولّى محافظة مدينة ليون نحواً من خمسين سنة، وشغل مناصب نيابية ووزارية عدّة بما فيها رئاسة مجلس الوزراء ورئاسة مجلس النواب. وإنما في ساعات فراغه فحسب كتب ـ بالإضافة إلى أطروحته الجامعية عن "مدام ريكامييه وأصدقائها" ـ كتاباً عن حياة بتهوفن سنة 1929، وآخر عن مدينة ليون سنة 1939، بالإضافة إلى مذكراته التي نشرت تحت عنوان فيما سلف.

وما يسكت عنه ناقد القل العربي ثانياً هو المصدر الذي استقى منه تعريف هريو المشهور للثقافة. فالجابري قد رجع هنا مرة أخرى ـ ولن تكون هي الأخيرة ـ إلى معجم اللغة الفلسفية الذي وضعه فوكييه برسم الطلبة. فقد ورد الشاهد في الصفحة 148 من هذا المعجم ضمن جملة الشواهد التي تدلل، بأقلام بعض أعلام اللغة الفرنسية، على المعاني المختلفة التي يمكن أن تتلبسها كلمة "الثقافة".

وأما دليلنا على هذه الوساطة المرجعية ففي غاية البساطة والوضوح معاً. فلو رجع ناقد العقل العربي إلى هريو مباشرة لكان علم أنه ليس هو صاحب هذا التعريف المنسوب إليه في معجم فوكييه. فقد أورد هذا التعريف في مقال قصير له أعيد نشره بعد وفاته في كتاب حمل عنوان

ملاحظات وأقوال مأثورة، ونسب بنفسه ’’ملكيته‘‘ إلى عالم تربية ياباني لم يسم اسمه. قال: ’’الثقافة، كما يصرح مربٍّ ياباني، هي ما يبقى في الإنسان بعد أن ينسى كل شيء [La culture, déclare un pédagogue Japonais, c'est ce qui demeure dans l'homme, lorsqu'il a tout oublié.] ‘‘[495]

وما يسهى عنه الجابري ـ ويسهي عنه قارئه ـ ثالثاً هو أن ’’النسيان‘‘ في شاهد هريو لا يمت بصلة من قريب أو بعيد إلى ’’اللاشعور‘‘ لا بالمعنى الفرويدي ولا بالمعنى الإبستمولوجي. فهريو كان ابن ثقافة ’’الإنسانيات‘‘ والمذهب العقلي الكلاسيكي. وكل ما أراد قوله، نقلاً عن عالم التربية الياباني، هو أن مجك الثقافة بهضمها وتمثل عصارتها وليس بكثرة قراءة الكتب. وقولته أشبه ما تكون بتلك المنسوبة إلى ونستون تشرتشل: ’’لا يصير الإنسان مثقفاً إلا بعد أن ينسى كل ما تعلمه على مقاعد المدرسة[496]. وفي الحالين كليهما، فإنّ ’’النسيان‘‘ عنوان، لا على التجذر في اللاشعور، بل على التأصل الواعي في الثقافة. فالإنسان لا ينسى كل شيء إلا بعد أن يكون حفظ كل شيء. وهذا ما كان أكّده هريو نفسه عندما قلب في ختام مقاله قولة المربي الياباني إلى عكسها.

* * *

لنأتِ الآن إلى رابعة لصقات الإبستمولوجيا الجابرية.

فبعد الإبستمية الفوكوية، والبنية اللاشعورية الليفيستراوسية، والنساية القصدية الهريوية، يزدرع ناقد العقل العربي في الجسم النظري لمفهوم ’’النظام المعرفي‘‘ عضواً جديداً، مقتطعاً هذه المرة من مضمار علم النفس التكويني، هو ’’اللاشعور المعرفي‘‘ المعزو القول به إلى عالم النفس السويسري جان بياجيه.

وإذا كنا نشدد على هذا الشطر الأخير من الفقرة أعلاه فلأن نصيب هذا المفهوم الجديد من العنت النظري ليس أقل من ذاك الذي تعامل به ناقد العقل العربي مع المفاهيم الثلاثة السابق في عملية ابتتاره لها ثم إعادة لصقها.

فكما قلب ناقد العقل العربي الإبستمية الفوكوية من وظيفتها الوحدوية إلى وظيفة تشطيرية، وكما حوّل البنية اللاشعورية الليفيستراوسية من وظيفتها الإثنولوجية إلى وظيفة إبستمولوجية، وكما جعل من الذاكرة الهريوية مضيعة للعلم لا محفظة، كذلك فإنه سيوظف مفهوم اللاشعور المعرفي، المنسوبة أبوّته إلى جان بياجيه، بالمضادة التامة مع منظومة الأطروحات التي صنعت الشهرة العالمية لمؤسس السيكولوجيا والإبستمولوجيا التكوينيتين.

يقول الجابري في نص نعتذر سلفاً عن تثبيته بتمام طوله:

’’إذا كان من الجائز، بل من المفيد، استعمال مفهوم ’’اللاشعور المعرفي‘‘ عند دراسة بنية عقل الفرد الواحد من البشر، كما فعل عالم النفس الكبير جان بياجيه، فلعله من الجائز كذلك استعمال نفس المفهوم بالنسبة للجماعات والشعوب، وبكيفية أدق: بالنسبة للثقافات. وعندئذ سيكون من المفيد لموضوعنا الحديث عن لاشعور معرفي خاص بالثقافة العربية، بل بالمثقف العربي. ولكن ما المقصود باللاشعور المعرفي أولاً؟

’’استعمل بياجيه مفهوم اللاشعور المعرفي في دراسته لتكوين بنية العقل، عقل الواحد من البشر، مستلهماً المعنى الذي أعطاه فرويد للاشعور (الانفعالي، السلوكي) الذي هو عبارة عن طاقة نفسية قوامها الرغبات والمكبوتات وموجهة نحو موضوع ما. وهكذا فكما أن الشخص الذي يحب... لا يعرف ولا يعني الكيفية التي بها يحب ولا أسباب حبه... وبالمثل، فالشخص العارف لا يعرف هو

الآخر ولا يعني الكيفية التي بها يعرف ولا الآليات التي تتحكم في عملية المعرفة لديه (على الأقل في مرحلة معيّنة من نموه الثقافي). ومن هنا يرى بياجيه إمكانية ومشروعية استعمال مفهوم اللاشعور المعرفي للدلالة على مجموع العمليات والنشاطات الذهنية الخفية التي تتحكم في عملية المعرفة لدى الفرد. وهكذا فنحن لا نستطيع التفكير بدون استعمال لاشعوري لمفاهيم أساسية وضرورية لعملية التفكير مثل مفهوم ''أكبر'' و''أصغر'' و''أسبق'' و''يساوي'' و''قبل'' و''بعد'' و''تحت'' و''فوق'' و''سبب''، إلخ. إننا لا نفكر بكلمة ''أكبر'' عندما نحكم بأن هذا الشيء أكبر من ذاك... مثل هذه المفاهيم تشكل بالنسبة للفرد البشري ما عبّر عنه بياجيه باللاشعور المعرفي، فهي قوامه ومحتواه'' [497].

إن هذا النص يثير للحال اعتراضاً منهجياً خطيراً. فالمفاهيم الإجرائية لعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة تدين بشطر أساسي من مشروعيتها وفاعليتها معاً لتخصصها في موضوعها وحقلها المعرفي. وكما كان لاحظ بياجيه نفسه، فإن المعرفة البشرية أصابت تقدماً كبيراً في المئة سنة الأخيرة بفضل حدّ العلوم نفسها بموضوعات خاصة وبمناهج ومفاهيم مطابقة لموضوعاتها في شتى الحقول التخصصية من علم نفس وعلم اجتماع إناسة وعلم لغة، فضلاً عن العلوم الدقيقة أصلاً من رياضيات وطبيعيات وفلكيات. وهذا التخصص، أو ''الانحداد'' Délimitation كما يقول بياجيه[498]، هو ما يميز تطور الإبستمولوجيا الحديثة بوصفها ''نظرية المعرفة العلمية'' عن الفلسفة التي كانت ولا تزال علماً بـ ''كلية الوجود'' يقوم مبدأ خصوبته على إلغاء الحدود لا على تحديدها. وهذا لا يعني طبعاً أن المفاهيم غير قابلة بإطلاق لأن تزاح من حقل معرفي إلى آخر، ولكنها تكف في هذه الحالة عن أن تكون علمية لتصير فلسفية، بله أيديولوجية في حالة نقلها، مثل بعض أشكال التكنولوجيا الجاهزة، و''المفتاح باليد'' كما يقال.

والحال أنه باستثناء القرار الذي يتخذه ناقد العقل العربي بالتجويز المضاعف]''إذا كان من الجائز استعمال... فلعله من الجائز كذلك استعمال...''[، فإن كل ما يفعله هو أنه يقوم بعملية إزاحة ميكانيكية لمفهوم ''اللاشعور العرفي'' من مجال تداوله المخصوص والمفترض، علم نفس ''الفرد الواحد من البشر'' بتعبير الجابري نفسه، إلى مجال تداولي جديد هو ''بنية عقل'' ''الجماعات والشعوب''، وعلى الأخص ''الثقافات''، بما فيها طبعاً وأولاً ''الثقافة العربية''، وهذا بدون أي تركيب فلسفي أو تسويغ أيديولوجي، كما بدون أي تأصيل نظري وأي تكييف (= تبيئة) للمفهوم بحيث يتلاءم مع موضوعه المخصوص والمحدود الذي هو هنا الثقافة العربية الإسلامية.

ومما يزيد الأمر فداحة ويسمح بإطلاق صفة التهور النظري ـ وليس فقط النقل الميكانيكي ـ على هذه القفزة في مجهول علم نفس عقلي لاشعوري للجماعات والثقافات أنها لا تنطلق من قاعدة ''علم نفس الراشد''، كما يوحي نص الجابري، بل من قاعدة ''أوطأ'' ـ بالمعنى الطبوغرافي لا القيمي ـ هي قاعدة ''علم نفس الطفل''.

فجان بياجيه ليس عالم نفس بإطلاق، بل هو أبرز اختصاصي في علم نفس الأطفال أنجبه القرن العشرون. وقد نذر خمسين سنة بتمامها من حياته المنتجة لدراسة ''العقل الطفلي'' تكويناً وبنية. وعناوين مؤلفاته الكبرى لا تدع مجالاً للشك بهذا الخصوص: اللغة والفكر عند الطفل (1923)، الحكم والاستدلال العقلي عند الطفل (1924)، تصور العالم عند الطفل (1927)، الحكم الأخلاقي عند الطفل (1932)، نشوء الذكاء عن الطفل (1936)، بناء الواقع عند الطفل (1947)، تصور المكان عند الطفل (1948)، تكوين فكرة الصدفة عند الطفل (1951)، من منطق الطفل إلى منطق المراهق (1955)، الصور الذهنية عند الطفل (1966). ومن الممكن حد المساهمة الأساسية لجان

بياجيه في مضمار علم النفس العقلي بأنها ''فهم الآليات الذهنية لدى الطفل برسم إدراك طبيعتها وطريقة اشتغالها لدى الراشد'' [499]. وليس من قبيل الصدفة أن يكون بياجيه أطلق على الفرع الذي طوّره من علم النفس اسم علم النفس التكويني Psychologie génétique. فبنية العقل لدى الراشد غير قابلة للفهم إلا ارتباطاً بتكوين العقل لدى الطفل. ولئن تطور بياجيه نفسه في الربع الأخير من حياته المنتجة إلى ما سمّاه الإبستمولوجيا التكوينية Épistémologie génétique بوصفها ''علم نماء معارفنا'' ، فقد ظلّت الإشكالية التي يدور عليها فكره هي كيف تولد هذه المعارف وكيف تتكون، وما هي بالتالي أدواتها وآليات اشتغالها في مختلف المراحل التكوينية التي قطعتها في تطورها بدءاً من ''طفولتها'' الأولى ووصولاً إلى بنيتها الحالية كعلوم ''راشدة''.

والواقع أنه عندما يؤكد لنا ناقد العقل العربي بمنتهى الجزم أن بياجيه ''استعمل مفهوم اللاشعور المعرفي في دراسته لتكوين بنية العقل، عقل الواحد من البشر، مستلهماً المعنى الذي أعطاه فرويد للاشعور'' ، فإن شكاً كبيراً ينتابنا في أن يكون قرأ قط بياجيه، بما في ذلك المرجع الذي يحيل إليه قارئه: مشكلات علم النفس التكويني. وما ذلك لأنه يحيل قارئه إلى رقم صفحة لا وجود فيها، ولا في الفصل الذي تنتمي إليه، لأي أثر ''للاشعور المعرفي'': فهذا قد يكون مجرد سهو أو خطأ مطبعي. بل لأنّ بياجيه لم يدرس في أي مكان، ولا على الأخص في مشكلات علم النفس التكويني، ''بنية عقل الفرد الواحد من البشر''. أولاً لأن علم النفس البياجي هو، كما يدل اسمه، علم نفس تكويني وليس علم نفس بنيوي، وهذا بمقدار ما يجوز التمييز ـ ولكن ليس التعارض ـ بين التكوين والبنية. وثانياً لأن العقل الذي درس بياجيه تكوينه هو حصراً العقل الطفلي، أي باستعارة التعبير الذي ''يشلفه'' ناقد العقل العربي شلفاً، ''عقل الفرد الواحد من صغار البشر''، لا ''كبارهم'' كما يوهم الجابري قارئه. وبياجيه نفسه هو من لخص عصارة عمله بقوله في محاضرة ألقاها عام 1963 تحت عنوان ''فكر الطفل الصغير'': ''هذا موضوع واسع لا أفتأ أدرسه منذ أكثر من أربعين عاماً، بدون أن أكون استوعبته بكل نطاقه... وهذه الدراسة تبين أولاً فيمَ يختلف الطفل عن الراشد... وتبين ثانياً كيف تنبني البنى المعرفية... ودراسة هذا الانبناء تخلع، على ما يخيل إلينا، على علم نفس الطفل قيمة تفسيرية تهم علم النفس بوجه عام... لأن البعد التكويني ضروري للتفسير بوجه عام'' [500].

ولكن بالإضافة إلى ''سوء الفهم'' هذا للسيكولوجيا والإبستمولوجيا البياجية سواء بسواء، فإننا نحوز ثلاث قرائن ـ ولا نقول أدلة ـ على أن ناقد العقل العربي لم يرجع إلى بياجيه عندما استعار منه مفهوم اللاشعور المعرفي.

أولاً عندما يؤكد ناقد العقل العربي، في معرض تبريره ''استعارة'' هذا المفهوم من بياجيه[501]، أنّ ''مفهوم اللاشعور المعرفي، كما نستعمله هنا، مفهوم إجرائي يجنّبنا السقوط في التصورات اللاعلمية التي تقود إليها بعض المفاهيم الجامدة مثل مفهوم ''العقلية'' الذي يقوم على القول، صراحة أو ضمناً، بوجود ''ذهنية طبيعية'' فوق الزمن والتاريخ، خاصة بكل شعب أو عرق[502]. إن مفهوم اللاشعور المعرفي مفهوم إجرائي خصب لأنه يساعدنا على إرجاع عملية المعرفة إلى جهاز من المفاهيم والآليات غير المشعور بها... بدل إرجاعها إلى ''ذهنيات'' أو ''عقليات'' او غيرها من المفاهيم القاحلة المضللة'' [503].

إننا غير معنيين هنا بالتوقف عند تناقض ناقد العقل العربي مع ذاته عندما نراه يتحدث هو نفسه عن ''العقلية اليونانية'' [504] و'' الذهنية اليونانية'' [505]. فهذا جانب أوفيناه حقه في نظرية العقل'' [506].

ولكن عندما يؤكد ناقد العقل العربي على الصفات "اللاعلمية" و"القاحلة" و"المضللة" و"الجامدة" لمفهوم "العقلية" بالتعارض مع المفهوم "الإجرائي الخصب" لبياجيه عن اللاشعور المعرفي، فإننا لا نملك أن ندفع عنا شعوراً بأننا إزاء لامعرفة ـ لا نجد أخفّ من هذا التعبير ـ بفكر بياجيه نفسه. فأحد المفاهيم الإجرائية الأساسية التي يعتمدها مؤسس علم النفس التكويني في شتى مؤلفاته، وفي مختلف مراحل تطوّره الفكري، هو مفهوم "العقلية"، وتحديداً مفهوم "العقلية الطفلية" الذي يندر أن نقع على مؤلّف له لا يرد فيه هذا التعبير[507]. أما الدعوى التي تعلِّل المقاطعة البياجية المزعومة لمفهوم "العقلية" بكونه "يقوم على القول، صراحة أو ضمناً، بوجود "ذهنية طبيعية" فوق الزمن والتاريخ خاصة بكل شعب أو عرق"، فقد تولّى بياجيه نفسه دحضها في نوع من الاستباق غير المقصود عندما قال: "إن عقلية شعب ما لا تتعلق بعرقه بقدر ما تتعلق بتاريخه الاقتصادي وبالتطور التاريخي لتقنياته وتصوراته الجماعية"[508].

والواقع أنه إن يكن من مفهوم قاحل وغير خصب إجرائياً فهو مفهوم اللاشعور المعرفي عينه. آية ذلك أن مبتكره نفسه ـ أي بياجيه ـ أهمله ولم يطبقه في أي دراسة من دراساته. ومقابل مفهوم "العقلية" الذي استخدمه ووظفه في العشرات من المواضع من كتاباته التي نافت على العشرين ألف صفحة، فإنه لم يأتِ بذكر مفهوم "اللاشعور المعرفي" إلا لمرة واحدة يتيمة، وهذا في محاضرة صغرى ومتأخرة من محاضراته. وهذا نقطة تقودنا إلى ثانية قرائننا على أن ناقد العقل العربي لم يرجع إلى بياجيه مباشرة، وربما ليس حتى إلى "مشكلات علم النفس التكويني" الذي صيغ فيه المفهوم.

ففي عام 1971 ـ وكان بياجيه المولود عام 1896 قد بلغ الخامسة والسبعين من العمر ـ دعي لإلقاء محاضرة في الولايات المتحدة أمام الجمعية الأميركية للتحليل النفسي. فاختار لها عنواناً "ضارياً"، هو "اللاشعور الوجداني واللاشعور المعرفي"، مثيراً بذلك دهش مستمعيه من أنصار التحليل النفسي ودهش تلاميذه ومعاونيه في آن معاً، بالنظر إلى ما عرف به على مدى خمسين سنة من حياته المنتجة من تحوّط نقدي إزاء مذهب فرويد. فهو نفسه من كان صرّح، قبل محاضرته المشار إليها بثلاث سنوات، بأنّ التحليل النفسي لا يمثل في نظره "علماً بتمام المعنى". فـ "المحللون النفسيون لا يزالون ينتظمون في كنائس... وفي داخل كل كنيسة تجمع بين الباحثين حقيقة مشتركة... يفترض بها بقدر أو بآخر أن تكون مطابقة لكتابات فرويد". وهذا بعكس واقع الحال في العلم إجمالاً، وفي علم النفس التجريبي تحديداً، حيث "رد الفعل الأول هو السعي إلى المناقصة"[509].

والواقع أنه إن يكن بياجيه انجذب في مطلع حياته العلمية إلى التحليل النفسي وألقى مداخلة في مؤتمر المحللين النفسيين في برلين عام 1923 بحضور فرويد نفسه، فإنه سرعان ما اتجه إلى اتخاذ موقف نقدي صارم من النظرية الفرويدية بلغ أوجه عام 1940 عندما حرر كتابه تكوّن الرمز عند الطفل الذي تأخر نشره إلى عام 1946. فقد عقد فصلاً بتمامه من هذا الكتاب لمناقشة "الرمزية اللاشعورية"، وبالتالي لتفنيد مذهب فرويد في اللاشعور. وبدون أن يرفض مفهوم اللاشعور رفضاً باتاً فقد وضعه بين قوسين بالمعنى الفعلي للكلمة، مشككاً بالتالي في مشروعيته العلمية، أو على الأقل الإجرائية. ولم يعمد إلى رفع القوسين إلا عندما اضطر بدوره إلى استعمال كلمة Inconscient ـ ولا وجود لغيرها بالفرنسية ـ ليدل بها على ما هو لاواعٍ، أي على ما لا يقع تحت الإدراك، لا على ما هو لاشعوري بالمعنى التحليلي النفسي. وقد حذر من أي قراءة "ميتولوجية" للاشعور تجوهره وتجعل منه "وعياً ثانياً". ومن هنا رفضه للطبوغرافيا الفرويدية التي تؤسس اللاشعور في كيان قائم بذاته، لأنّ كل الفارق في نظره بين الشعور واللاشعور، أو بين الوعي

واللاوعي بتعبير أدقّ، هو ’’فارق في الدرجة‘‘. وقد انصبّ نقده، بشكل أساسي، على ما يقوم مقام الركيزة للاشعور في النظرية الفرويدية، أي على الذاكرة اللاشعورية. فقد أنكر وجود مثل هذه الذاكرة، التي بانعدامها يفقد اللاشعور مبرّر وجوده، مؤكداً أن وظيفة الذاكرة ليست انطباعية، ولا بالتالي استرجاعية خالصة. ففعل التذكر هو فعل إعادة بناء للذكرى، جزئياً أو كلياً. ومن ثم فليس ثمة من صورة ذهنية تتوضع في الذاكرة لاشعورياً ثم يستعاد استحضارها في ساعة الوعي. فليست الذاكرة ورقاً طبَّاعاً، بل هي فاعلية بنّاءة. وصحيح أنها تنظم وقائع الحاضر المستجدة وفق قوالب التجربة الذاكرية الماضية، ولكن هذه القوالب ليست ثابتة ولا جامدة. فهي تعيد بناء نفسها من خلال ما تستدخله من دفق ’’الانطباعات‘‘ اللاحقة. والاستمرارية ما بين الماضي والحاضر تفترض وجود ذاكرة دينامية، لا ذاكرة لاشعورية. وهذا لا يعني أنّ الذاكرة الدينامية لا تستخدم آلية الكبت بالمعنى الذي أعطاه فرويد لهذه الكلمة. فكل تنظيم للتجربة الذاكرية يقتضي استبعاد بعض العناصر ’’الناشزة‘‘ وفرض نوع من الإقامة الجبرية عليها خارج قوالب الذاكرة الواعية. وإنما بهذا المعنى وحده يمكن التحدث عن لاشعور عقلي. ولكن هذا اللاشعور لا يحتل كل مساحة البنية التحتية للذاكرة، كما تفترض النظرية الفرويدية. بل على العكس تماماً: فهو يبقى هامشياً، ولا يتظاهر، عندما يتظاهر، إلا في ’’المواقف الاستثنائية‘‘ التي ترتفع فيها آلية الكبت ’’كما في الألعاب الطفلية، وفي أحلام الأطفال والراشدين، وأحياناً كذلك في حالات الارتخاء التام للفكر‘‘. وخلاصة القول، عند بياجيه، أنّ ’’الفكر اللاشعوري يخضع لقوانين الفكر الشامل‘‘، وليس هذا الفكر الشامل هو ما يخضع لذلك الشكل الهامشي والاستثنائي من الفكر الذي هو الفكر اللاشعوري[510]. وبكلمة أخرى، إن بياجية يقلب علاقة الاستتباع التي يبدو له أن علم النفس الفرويدي يؤسسها ما بين الشعور واللاشعور. فعنده، ليس الأول أسيراً للثاني، ولا الثاني حاكماً على الأول. وإنما تجمعهما معاً، من خلال مواقعهما المتغيرة في سيرورة تطوّر الفرد والسلالة البشرية معاً، علاقة وظيفية تعمل في إمرة قانون نمو المعرفة من حالة أقل وعياً إلى حالة أكثر وعياً[511].

وبديهي أنه ما كان لبياجيه، والحال هذه، لا أن ’’يستلهم‘‘ فرويد كما يؤكد ناقد العقل العربي في ’’شلفة‘‘ أخرى من شلفاته، ولا أن ’’يستعمل‘‘ مفهوم اللاشعور المعرفي، ولا أن ’’يستخلصه‘‘ أصلاً من ’’دراسة بنية عقل الفرد الواحد من البشر‘‘. فالعلاقة التي أقامها بياجيه مع فرويد على مدى نصف قرن من حياته المنتجة كانت علاقة نقدية، علاقة انفصال أكثر منها علاقة اتصال. فعلى حين أنّ مؤسس التحليل النفسي قضى عمره المديد وهو يستكشف قارة اللاشعور المجهولة، فإنّ مؤسس علم النفس التكويني قضى عمره المديد بالمقابل في دراسة ما سمّاه ’’الاستيعاء‘‘ أو ’’فعل الوعي‘‘ بوصفه فعل بناء، انطلاقاً من قوالب التجربة والذكاء والذاكرة، للتصورات والمفاهيم Conceptualisation.[512]

من هنا كانت مفاجأة 1971. فبياجيه، الذي كان تقاعد وتوقّف عملياً عن الإنتاج (باستثناء مساهمات صغرى)، وقف أمام الجمعية الأميركية للتحليل النفسي ليتحدث عن ’’اللاشعور الوجداني واللاشعور المعرفي‘‘. وأوّل ما يلفت النظر في هذه المحاضرة أنه لم يتخذ فيها موقفاً نقدياً من مفهوم ’’اللاشعور الوجداني‘‘ نفسه رغم إعلانه من مفتتحها أنه كان ولا يزال، في ما يخص التحليل النفسي، ’’هرطوقياً‘‘. وبنوع من المقايسة على هذا المفهوم المكرَّس صاغ مفهومه الهرطوقي عن ’’اللاشعور المعرفي‘‘. ولكنه رغم استعماله لتعبير ’’اللاشعور‘‘، فإن المعنى الوحيد الذي أعطاه لهذه الكلمة هو ’’اللاوعي‘‘. وهكذا حدَّ اللاشعور على صعيد ’’البنى المعرفية‘‘ بأنه ’’وعي نسبي بالنتيجة، ولاوعي شبه تام (أو تام بدئياً) بالآليات الباطنة المفضية إلى هذه النتائج‘‘. ومن ثم يمكن

تعريف ''اللاشعور المعرفي'' بأنه ''جملة من بنى ومن اشتغالات وظيفية يجهلها الفرد المعني خلا نتائجها'' [513].
وقد تحدث بياجيه حتى عن ''آلية كبت معرفي''. فبعض وقائع الحاضر المستجدة، التي ''تتناقض مع بعض الأفكار الواعية السابقة''، يتم استبعادها من حقل الذاكرة الواعية لأنها لا تقبل الاندراج في قوالبها السابقة البناء.
ولكن بياجيه، رغم هذه التنازلات اللفظية التي يقدّمها للمذهب التحليلي النفسي في اللاشعور، يعود في القسم الثاني من محاضرته إلى تأكيد رفضه لمفهوم ''الذاكرة اللاشعورية'' الذي هو بمثابة حجر الأساس في النظرية الفرويدية والذي يتأوّل الذاكرة تأويلاً طبوغرافياً سكونياً على أنها، حسب تعبير بياجيه، مستودع ''لتخزين الذكريات كما هي في اللاشعور''. ومن ثم فإنه يعود إلى توكيد مفهومه عن ''فعل الوعي، لا بوصفه محض استرجاع واستحضار لذكريات مطمورة، بل بوصفه فاعلية دينامية تنطوي على إعادة تنظيم وإعادة بناء - وربما اختراع - للذكريات وللقوالب الذاكرية معاً، عملها في ذلك مثل عمل ''المؤرخ الذي يعتمد على بعض الوثائق الناقصة دوماً ليعيد بناء الماضي، عن طريق الاستدلال جزئياً''. ففعل الوعي ليس، كما في التصور الفرويدي، محض ''إنارة'' لانطباعات ذاكرية مخفية ''بدون أي تغيير فيها''، بل هو ''نقل لبعض العناصر من مستوى أدنى لاشعوري إلى مستوى أعلى شعوري... من خلال إعادة بنائها في تصورات ومفاهيم'' [514].
ولا يعسر علينا أن ندرك أن تصور بياجيه هذا للاشعور لا يمت بصلة، عدا الاشتراك في الاسم، إلى تصور فرويد. فاكتشاف قارة اللاشعور كان، أولاً، التجلية الكبرى لفرويد، وعليه كان معقد نتاجه ومذهبه جميعاً. أما بياجيه فلم يخصّ ''اللاشعور المعرفي'' إلا ببضع خمس عشرة صفحة من كتاباته التي أربت على العشرين ألف صفحة. وقد جاءت صياغته المقتضبة له، بدون تأسيس نظري حقيقي، مشروطة تماماً بظرفيتها: مخاطبة المحللين النفسيين الأميركيين بلغة معجمهم. وباستثناء إشارة عابرة إلى مفهوم اللاشعور المعرفي في خاتمة الكتاب الجماعي عن فعل الوعي، فإنه ما تسنى له قط أن يضعه موضع التطبيق وأن يثبت خصوبته الإجرائية في أي من كتاباته اللاحقة - وهي على كل ليست بالكثيرة نظراً إلى أن وفاته كانت بعد تسع سنوات (1980) عن عمر ناهز الخامسة والثمانين.
وعلاوة على أنّ تأسيس اللاشعور الوجداني استغرق من فرويد العمر كلّه بينما لم يستغرق تأسيس اللاشعور المعرفي من بياجيه سوى سويعات، فإنّ المشكلة اللفظية بين المفهومين تنم، من جانب بياجيه، عن سوء تفهم. فقد خلط بياجيه، كما أوضح عالم النفس الروسي فيغوتسكي، بين ''مصطلحات فرويد ومصطلحات علم النفس العام''. فقد فهم اللاشعور على أنه محض عدم وعي. ''فأنا عندما أعقد عقدة، مثلاً، أفعل ذلك عن وعي. بيد أنني لا أستطيع أن أقول كيف عقدتها على وجه الدقة. فأنا لم أعِ عملي الواعي، لأن انتباهي كان متجهاً إلى فعل العقد بالذات، لا إلى الكيفية التي فعلته بها'' [515]. ولكن هذا اللاوعي ليس هو اللاشعور بالمعنى الفرويدي للكلمة. فصحيح أن اللاشعور يتضمن معنى اللاوعي، ولكنه لا يرتد إلى هذا المعنى الوصفي. فاللاشعور أشبه ما يكون بخزّان من المشاعر والرغبات الطفلية المكبوتة المحال بينها وبين الولوج إلى عتبة الشعور. وبما أنها مشحونة بطاقة غريزية، فإن اللاشعور الذي يسميها هو مفهوم دينامي. فاللاشعور لا يقبع في محله بانتظار أن يسلط عليه الشعور ضوء مصباحه. بل إن العناصر المكبوتة، المشحونة بالطاقة، تسعى إلى معاودة الطفو على سطح الشعور باختراق حواجز الكبت والالتفاف حول آليات الرقابة.
وهذه الظاهرة الاندفاعية هي ما سماه فرويد بـ ''عودة المكبوت'' [516]. فاللاشعور يُقمع، ولكنه لا

يُدَمَّر، وهو أبداً نزَّاع إلى التظاهر سواء من خلال الأعراض العصابية أو من خلال رمزية الأحلام وفلتات اللسان أو من خلال النتاجات الفنية. وهذه الدينامية تنهض فارقاً فيصلاً بين اللاشعور الفرويدي واللاوعي البياجي. فاللاشعور عند فرويد يصارع الشعور ويغالبه في فاعلية متبادلة. أما عند بياجيه فتكاد تكون الفاعلية حكراً على الوعي الذي يقلص تدريجياً، وطرداً مع التطور الفردي والسلالي، مساحة اللاوعي. فاللاشعور المعرفي، على عكس اللاشعور الوجداني غير القابل للتدمير، يخضع للتبديد التدريجي على ضوء قانون نمو المعرفة، أي انتقالها من حالة وعي أقل إلى حالة وعي أكثر. وباستثناء العطالة أو القصور الذاتي للجهل، فإنه يكاد يكون بلا مقاومة. فهو غير مشحون بطاقة غريزية، ولا تغلي في "مرجله" حفزات رغبية. وقوته هي قوة العادة لا أكثر وإذا صح وصفه بأنه لاشعور، فهو لاشعور في حالة بيات شتوي أكثر مما هو في حالة غليان.

هل يمكن لمثل هذا اللاشعور السالب أن يتحكم بآليات إنتاج المعرفة في ثقافة عالمة كبرى مثل الثقافة العربية الإسلامية؟

هنا تطالعنا، مع المفاجأة التي يعدها لنا بياجيه، قرينة ثالثة على أن مرجع ناقد العقل العربي لم يكن إليه، ولا على الأخص إلى الكتاب الذي يحيل قارئه إليه: مشكلات علم النفس التكويني. ونحن نتحدث عن مفاجأة لأننا لن نعتم أن نكتشف أن الاسم في ما يخص اللاشعور المعرفي لا يطابق المسمى. فقد كان كلّ ظنّنا حتى الآن أنّ مؤسس علم النفس التكويني إنما يتكلم عن لاشعور من طبيعة معرفية. وها نحنذا سنكتشف حالاً أن اللاشعور الذي يتحدث عنه إنما هو من طبيعة عملية. آية ذلك أن اللاشعور مستودع لا للتصورات والمفاهيم ـ خاصة الفكر الواعي ـ بل لما يسميه بياجيه الأخاطيط Schèmes. والأخاطيط هي ارتسامات خرساء لغوياً للخبرات والتجارب الحسية ـ الحركية في الذاكرة الهيولية للطفل قبل دخوله في طور اكتساب اللغة. يقول بياجيه في المقطع التالي ـ الذي قد يبدو مستغلقاً بعض الشيء من وجهة النظر التقنية ـ من محاضرته: "إن اللاشعور المعرفي لا يشتمل على مفاهيم من حيث هي تمثل تصوري، بل إن فكرة "تصورات لاشعورية" تبدو لي متناقضة حتى وإن تكن دارجة: فاللاشعور مفروش بأخاطيط حسية ـ حركية أو عمليانية منظمة منذ ذلك الحين في بنى، ولكنها معبرة عما يستطيع الشخص المعني "فعله" وليس عما يفكر به" [517].

ومفهوم "الأخاطيط الحسية ـ الحركية" هذا يعيدنا إلى كشف بياجيه الكبير الذي يكاد يعادل، في مجال علم نفس الطفل، اكتشاف فرويد للاشعور في مجال علم نفس الراشد. فقد كان بياجيه يعتقد، في طور أوّل من حياته المنتجة، أن "اللغة مصدر الفكر" وشرطه اللازم والكافي معاً. واعتقاداً منه بوجود هذه "الصلات الوثيقة بين اللغة والفكر" فقد قصر مباحثه الأولى على "الفكر اللفظي" [518].

ثم ما عتمت مباحثه الاختبارية بصدد تكوين البنى المعرفية لدى الطفل في الأشهر الأربعة والعشرين الأولى من حياته أن قادته إلى نوع من انقلاب كوبرنيكي. فثمة مرحلة من الفكر سابقة لمرحلة الفكر اللغوي لدى الطفل هي مرحلة الفكر أو الذكاء العملي. ففي السنتين الأوليين من الحياة يتمثل الطفل العالم حسياً ـ حركياً بدون عمليات عقلية بملء معنى الكلمة، وبدون تلك الأدوات الذهنية التي هي التصورات والمفاهيم. فعن طريق ردود الفعل المنعكسة وانتظام العادات والانطباعات السمعية ـ البصرية والمداورة الفموية واليدوية لأشياء العالم الخارجي يبني الطفل موضوعاته الأولى وينظم علاقاته بها وفق "أخاطيط" ذات طابع عملي صرف Schèmes D'Action. وهذه الأخاطيط هي، بمعنى من المعاني، القوالب المسبقة للتصورات والمفاهيم اللغوية والبنى المنطقية ـ الرياضية اللاحقة. وإنما البنى المعرفية العائدة إلى هذا الطور الأول من

الفكر ما قبل اللفظي هي التي تقبع في مستودع اللاشعور مع اكتساب اللغة وظهور الفكر الواعي. فما يغيب عن وعي الراشد وما لا يعود يقع تحت إدراكه المعرفي هو تلك الأخطوطات العملية الأولى التي بموجبها تمثل العالم الخارجي ونظم علاقاته بأشيائه. وإنما على هذا النحو "اللاشعوري" يمكن للراشد ـ وهذا هو المثل الذي يضربه بياجيه ـ "أن يهبط درجاً بسرعة بدون أن يتمثل كل حركة من حركات ساقيه أو قدميه". فمثل هذا الفعل ـ الناجح أصلاً وظيفياً ـ "لا يحتاج إلى أن يقع تحت الوعي" لأنه "موجه من قبل انتظامات حسية ـ حركية" صارت "آلية" منذ ذلك الوقت المبكر الذي كان فيه الراشد طفلاً يتعلّم الحبو والمشي. ولعل فعل نزول الدرج ذاك لو أخضعت آلياته للتحليل الواعي لفشل. فالمعرفة العملية، التي يحوزها الفرد في طفولته الأولى، قبل تحصيل اللغة، يحسن بها أن تبقى لاشعورية. فلو حاول النازل على الدرج أن "يعي" حركة قدميه ويجعل منها حركة قصدية لتعثر لا محالة.

وإذا كان اللاشعور البياجي مفروشاً على هذا النحو بالأخاطيط الحسية ـ الحركية ما قبل اللغوية، وإذا كانت البنى المعرفية الأولى التي يسميها هذا المفهوم عمليانية أكثر منها تفكيرية، فليس يشق علينا أن نحدس كيف انزلق ناقد العقل العربي نحو تأويل معرفي لمفهوم بياجيه عن اللاشعور "المعرفي". فهو إذ لم "يصطد" هذا المفهوم في ماء وسطه الطبيعي، ولم "يقبض" عليه في شبكة المفاهيم المتضامّة والمنظومة المرجعية التي تعيّن للمتعاطي معه اتجاه تأويله، فقد "أُخذ" هو نفسه في فخ النعت غير المطابق الذي نعته به بياجيه. فقد حسبه موصولاً وصلاً مباشراً بـ "نظرية المعرفة"، وأجاز لنفسه بالتالي سحبه على آلية إنتاج المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية. ودليلنا على ذلك المقطع التأويلي الأخير من نص الجابري الذي نجدنا مضطرين إلى إعادة إيراده: "من هنا يرى بياجيه إمكانية ومشروعية استعمال مفهوم اللاشعور المعرفي للدلالة على مجموع العمليات والنشاطات الذهنية الخفية التي تتحكم في عملية المعرفة لدى الفرد. وهكذا فنحن لا نستطيع التفكير بدون استعمال لاشعوري لمفاهيم أساسية وضرورية لعملية التفكير]التسويد منا[مثل مفهوم "أكبر" و "أصغر" و "أسبق" و "يساري" و "قبل" و "بعد" و "تحت" و "فوق"... إننا لا نفكر في معنى كلمة "أكبر" عندما نحكم بأن هذا الشيء أكبر من ذاك... مثل هذه المفاهيم تشكل بالنسبة للفرد البشري ما عبّر عنه بياجيه باللاشعور المعرفي. فهي قوامه ومحتواه".

إن هذه الجملة الأخيرة، ومن قبلها الجملة التي سودناها، تضعنا على تماس مع ما يمكن أن نصفه بدورنا بأنه فضيحة معرفية. فقد وجدنا بياجيه لا يرفض فكرة "مفاهيم لاشعورية" فحسب، بل يجعل أيضاً من المفاهيم عنوان الفكر الواعي. ففعل الوعي ليس له عنده سوى مؤدى واحد: المَفْهمة أو إنشاء المفاهيم Conceptualistion. بالحرف الواحد يقول في الكتاب الذي اختار عنواناً له فعل الوعي: "لقد دلنا كل مبحث من مباحثنا أن فعل الوعي لأخطوطة عمل يحول هذه الأخطوطة إلى مفهوم، ومن ثم فإن القوام الأساسي لفعل الوعي هو المفهمة" [519]. فما يمكن أن يكون لاواعياً هو حصراً أخطوطة العمل Schème D'Action العائدة إلى الفكر أو الذكاء الطفلي قبل تحصيل اللغة. ولكن هذا اللاوعي يخلي مواقعه تدريجياً للوعي ابتداءً من أواخر السنة الثانية، وبالتوازي مع اكتساب اللغة وتطور الوظيفة الرمزية، بعامة، لدى الطفل. فمع اللغة تنتظم الذاكرة وتغدو محلاً لتراكم الوعي، أي للتحويل الدائم والمتصاعد لأخاطيط العمل "اللاشعورية" إلى مفاهيم واعية وصور ذهنية مبنية. فالمفاهيم عند باجيه هي، بالمضادة التامة مع دعوى ناقد العقل العربي، مملكة الوعي ومنفى اللاشعور. وبمعنى من المعاني يمكن أن يقال إن كل مشروع بياجيه، الذي يفصل بينه

وبين فرويد جيل بكامله، كان رد الاعتبار إلى الوعي بعد أن بدا اللاشعور، بفضل الكشوف المذهلة للتحليل النفسي، وكأنه غدا سيد مملكة علم النفس.
ولهذا فإن النص الذي اقتطعناه من تكوين العقل العربي، والذي يصور بياجيه وكأنه نصير كبير للاشعور، يوحي وكأننا أمام بطاقة تعريف بالشخصية وضعت فيها صورة محل صورة. ويتأكد هذا الشعور أكثر بعد عندما يتبدى بياجيه في ختام النص متطرفاً في انتصاره للاشعور إلى حد القول بحاكمية مطلقة للاشعور المعرفي على المعرفة الواعية. فبياجيه الحقيقي، لا بياجيه المنتحل، لم يخص اللاشعور في منظومته من المفاهيم إلا بهامش ضيق للغاية، ولم يوظف هذا المفهوم ليقول إننا لا نعرف حتى عندما نعرف ولا نفكر حتى عندما نفكر، بل فقط ليؤكد أن بعض حركاتنا المُمَكْنَنَة Mécanisés أو المؤلَّلة Automatisés يمكن أن تكون قد تقولبت لاشعورياً في القوالب الأخطوطية للطور الحسي ـ الحركي ما قبل اللغوي من طفولتنا الأولى. فنحن قد نمشي بدون أن نعي أننا نمشي، وقد نهبط الدرج بدون أن نعي الآلية الحاكمة لحركة هبوطنا، ولكن هذا شيء والقول بأننا نفكر بدون أن نعي أننا نفكر شيء آخر. فبياجيه لم يقل قط ـ وما كان له أن يقول في إطار منظومة المفاهيم التي يصدر عنها ـ إننا لا "نستطيع التفكير بدون استعمال لاشعوري لمفاهيم... مثل أكبر وأصغر وأسبق... إلخ". فكما هو واضح من هذا النص، فإن ناقد العقل العربي يجعل للاشعور المعرفي نصاباً لغوياً، على حين أن اللغة عند مؤسس علم النفس التكويني هي مؤشر الدخول في زمن الوعي، أي الانتقال من "مستوى أدنى لاشعوري إلى مستوى أعلى شعوري" من خلال تحويل الصور الذهنية إلى مفاهيم لغوية.
وقد تكون آخر مفارقاتنا مع نص ناقد العقل العربي هي تلك التي تتصل بهذه المفاهيم التي تتبلس صيغة أفعل التفضيل. فبدلاً من "استعمال لاشعوري" كما يؤكد النص، فإنّ مداورة مفاهيم هذه الصيغة تدلّ عند بياجيه على العكس على الدخول في طور ثانٍ من أطوار النمو العقلي الواعي لدى الطفل ما بين السابعة والثانية عشرة من العمر، هو طور العمليات النطقية الأولية من قبيل التصنيف والتسلسل والتنظيم العددي والنسبة والإضافة والمقارنة والمقابلة والمضاعفة بالزائد أو بالناقص. ويطلق بياجيه على المنطق الذي يطوّره الطفل في هذه المرحلة العمرية اسم "منطق العلاقات" و"العمليات العينية" بالمقابلة مع "منطق القضايا" و "العمليات المجردة" الذي يؤشر على طور الانتقال إلى سن المراهقة ثم إلى سن الرشد[520]. وإذا أخذنا في الاعتبار أن بياجيه يتّفق مع فرويد على تحديد المسرح الزمني لتكوُّن اللاشعور بالطفولة المبكرة الممتدة على الأشهر الأربعة والعشرين الأولى من العمر، فلنا أن نلاحظ حالاً أنّ مفاهيم أفعل التفضيل لا يمكن أن تنتمي بحال من الأحوال إلى أيّ طبقة تحتية من طبقات اللاشعور لأن المقدرة على صياغتها مفهومياً ومداورتها منطقياً لا تكتسب إلاّ ابتداءً من السنة السابعة، أي حتى بعد مرحلة الوعي اللغوي التي تتطابق زمنياً مع الطفولة الثانية الممتدة بين الثالثة والسادسة من العمر. والواقع أنه إذا كانت مفاهيم أفعل التفضيل تنهض مؤشراً على انتماء ما، فإنما هو مؤشر الدخول في طور الشعور المعرفي، لا في طور اللاشعور المعرفي الذي يزعم نص ناقد العقل العربي أنها تشكل "قوامه ومحتواه".
ولكن بصرف النظر عن كل مسألة مفهوم "اللاشعور المعرفي"، المأخوذ "لطشاً" عن بياجيه والموظف في عكس اتجاه منظومة المفاهيم التي ينتمي إليها، فلنا أن نطرح سؤالاً أخيراً: فهل صحيح ما يذهب إليه ناقد العقل العربي من أننا "لا نستطيع التفكير بدون استعمال لاشعوري للمفاهيم" ومن أننا "لا نفكّر في معنى كلمة "أكبر" عندما نحكم بأنّ هذا الشيء أكبر من ذاك"؟ وبعبارة أخرى، هل صحيح أننا نتكلّم بدون أن نعي أننا نتكلم؟ إن هذا التصور اللاشعوري لفعل

الكلام يصادم في الواقع صداماً عنيفاً أبسط مسلمات علم اللغة الحديث. فالفعل اللغوي كما يفيدنا هذا العلم بلسان غاردنر نموذج لفعل إرادي واعٍ. فـ "القول هو قبل كل شيء إرادة القول" و "لا خطاب بلا نية" ولا لغة بدون وعي الكلمات حتى وإن صارت آلية[521]. فنحن لا نتكلم إلاّ إذا قررنا أن نتكلم. ولا ننطق بكلمة "أكبر" إلا إذا قررنا النطق بها. وإذا قررنا النطق بها فلن ننطق إلا بكلمة "أكبر" لا "أصغر" [522]. وإذا لم يكن ثمة من فاصل زمني بين القرار وتفعيله، فما ذلك لأننا نتكلم لا شعورياً، بل لأنّ الميكانيكا العضوية التي تربط اللسان بالدماغ متطورة للغاية إلى حد يبرّر اتخاذها علامة فارقة للنوع البشري عن سائر الجنس الحيواني. وبصرف النظر عن مبالغات بعض البنيويين المعاصرين ممن راقت لهم فكرة "موت الإنسان"، بما فيه موته كفاعل للفعل اللغوي، ومهما يكن أيضاً من قوة العادات اللغوية واستحكام الطابع الآلي والمُمَكْنن للخطاب، فإننا نحن الذين نتكلم اللغة وليست هي التي تتكلمنا. فاللغة ليست آلية لاشعورية للسيطرة على الفكر، بل آلية واعية لسيطرة الفكر على نفسه. ودرجة هذا الوعي قد ارتفعت كثيراً بفضل التطور الذي أصابه علم اللغة في ظل الثقافات العالمة الكبرى، السنسكريتية واليونانية واللاتينية والعربية، وعلى الأخص منذ أن استقلت المقولات النحوية بنفسها عن المقولات المنطقية مع تطور اللسانيات الحديثة[523]. ولهذا فإن تأويل اللاشعور المعرفي على أنه في المقام الأول لاشعور لغوي، صنيع ما يفعل ناقد العقل العربي، يزيد إلى تناقض المفهوم تناقضاً. فمما يتنافى ووظيفة اللغة، بوصفها المؤشر الأكبر على دخول البشرية في طور الوعي، وضعها في موضع التبعية للاشعور. فاللغة تقدم بكلّ تأكيد مسكناً للاشعور، وتمدّه بأفضل الوسائل للتعبير عن نفسه، ولكنها تتأبى أن تكون محكومة به ـ إلا في حالة الهذاء اللغوي. وهي قد تشف عنه، ولكنها لا تعكسه كمرآة. فمحلّ إقامته منها هو بين السطور أكثر مما في السطور، وربما في المسكوت عنه أكثر مما في المنطوق به. ولهذا كانت قراءة اللاشعور، حتى في النص المكتوب، هي على الدوام نوعاً من قراءة ثانية. وأشد أنصار النظرية التحليلية النفسية تطرفاً في الربط بين اللغة واللاشعور ـ عنينا جاك لاكان الذي يرى في تلك شرط هذا ـ لا يجاوز أن يقول إن "اللاشعور منبنٍ كلغة" بدون أن يتطرف أبداً إلى القول بأن اللاشعور "منبنٍ باللغة" [524].

والواقع أن علاقة التبعية التي يقيمها نص ناقد العقل العربي بين اللغة واللاشعور، عن طريق سوء تأويل مطبق لمفهوم بياجيه عن اللاشعور المعرفي، لا تلغي فقط وظيفة اللغة من حيث هي عضو الوعي، بل تدمر أيضاً مفهوم اللاشعور. فاللاشعور في النوع الإنساني، باعتبار لاتاريخيته المفترضة[525] وباعتبار وحدة البنية المنطقية للعقل البشري، واحد أو واحد تقريباً؛ بينما تعداد لغات البشرية المعروفة يجاوز الثلاثة آلاف[526]. ولو كانت كلّ لغة تنبني بلا شعور خاص بها، لتعدّدت "لاشعورات" البشر بتعدد لغاتهم، ولكفّ اللاشعور عن أن يكون هو اللاشعور ـ الذي لا تتحدث عنه أدبيات التحليل النفسي إلا بالمفرد ـ ولانتفى العلم به من حيث إنه لا علم، بموجب الدرس الأرسطي بالذات، إلا بالكلي.

* * *

مع ذلك كله فلنسلم لناقد العقل العربي دعواه عن "لاشعور معرفي خاص بالثقافة العربية، بل بالمثقف العربي". لنسلم له دعواه بأن "اللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي ـ أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية ـ إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ، إلخ" [527]. ولندع له أن يفيض في الشرح الذي يكرر نفسه

ليقول: ''إذن فعندما نتحدث عن بنية العقل العربي فإننا نقصد أساساً هذه المفاهيم والأنشطة الفكرية التي تزود بها الثقافة العربية المنتمين إليها والتي تشكل لديهم اللاشعور المعرفي الذي يوجه، بكيفية لاشعورية، رؤاهم الفكرية والأخلاقية ونظرتهم إلى أنفسهم وغيرهم'' [528].
ولمزيد من الاطمئنان إلى الصلابة المفهومية والإبستمولوجية لهذا ''اللاشعور المعرفي'' فلنترك لناقد العقل العربي يعود، في ختام كتابه عن بنية العقل العربي، إلى ''التأكيد مجدداً على أننا نقصد بـ ''العقل العربي'' جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة وتفرضها عليهم كـ ''نظام معرفي''، أي كجملة من المفاهيم والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية'' [529].
وبما أن تحليل ''البنية اللاشعورية'' للثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي للعقل العربي الذي يطابقها، قد تأدى بناقد هذا العقل إلى ''التمييز بين ثلاثة نظم معرفية يؤسس كلاً منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة'' [530]، فلندع له أولاً أن يسمّي ''كل واحد من الحقول المعرفية الثلاثة، وكذا النظام المعرفي الخاص به، باسم الفعل المعرفي الذي يؤسس عملية المعرفة داخله: البيان، العرفان، البرهان'' [531].
ثم لندع له ثانياً أن يعيد التوكيد مرة أخرى أنّ كل نظام معرفي من هذه الأنظمة الثلاثة ''هو جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذاك بنيته اللاشعورية: أعني المحددات والسلطات التي تحكم وتوجه المتلقي للمعرفة والمنتج لها، داخل الحقل المعرفي]البياني أو العرفاني أو البرهاني[، دون أن يشعر بها، دون أن يختارها'' [532]. ثم لندع له ثالثاً وأخيراً أن يختم بالقول: ''هذه البنية المحصَّلة من النظم المعرفية الثلاثة... ليست شيئاً آخر غير السلطات المعرفية التي تؤسس التفكير وتوجهه داخل الثقافة العربية الإسلامية ككل. إنها كانت وما تزال تشكل البنية المعرفية اللاشعورية لهذه الثقافة'' [533].
لكن بعد كلّ ذلك التأسيس النظري لمفهوم اللاشعور المعرفي، وبعد كل هذا التأكيد اللفظي على التفرع الثلاثي، البياني/ العرفاني/ البرهاني، للاشعور المتحكم بعملية إنتاج المعرفة وتداولها في الثقافة العربية الإسلامية، يفاجئنا ناقد العقل العربي بالإعلان عن أنّ ذلك ''اللاشعور المعرفي العربي'' لم يكن لاشعورياً، بل كان مشعوراً به وموضوعاً للوعي لدى منتجي الثقافة العربية الإسلامية ومتداوليها. هذه المفاجأة، التي تعدل إنكاراً صارخاً لمفهوم ''البنية اللاشعورية'' للثقافة العربية الإسلامية وللعقل العربي المطابق لها[534]، تطل علينا من ثانية صفحات ''بنية العقل العربي'' عندما يقول ناقد هذا العقل بالحرف الواحد: ''لقد تطورت الأبحاث البيانية التي انطلقت مع بداية عصر التدوين تطوراً عظيماً هائلاً خلال هذا العصر نفسه: لقد اتسعت دائرة اهتمامها لتشمل الخطاب العربي ككل من شعر وخطابة وترسّل وفنون من القول أخرى، كما انشغلت بصورة أوسع وأعمق بعملية الضبط والتقعيد والتقنين نتيجة المجادلات المذهبية داخل الدائرة البيانية نفسها، وأيضاً، وهذا أشد تأثيراً، نتيجة تسرب النظامين المعرفيين الآخرين في الثقافة العربية، العرفان والبرهان. وهكذا، فإذا كانت القواعد والأصول التي وضعها أو رتّبها اللغويون والنحاة والفقهاء والمتكلمون والبلاغيون في عصر التدوين قد انتقلت بـ ''البيان'' كنظام معرفي من حالة اللاوعي، حالة العفوية اللغوية - إن صح التعبير - إلى حالة الوعي، حالة التفكير المنظّم الخاضع لقوانين والمحدود بحدود، فإنّ استمرار المجادلات في الثقافة العربية الإسلامية سواء بين البيانيين أنفسهم أو بينهم وبين العرفانيين من متصوفة وباطنية وإشراقيين من جهة، أو بينهم وبين البرهانيين من

مناطقة وفلاسفة من جهة ثانية، قد زاد من تعميق الوعي بخصوصية ''البيان العربي'' منهجاً ورؤية، سواء لدى البيانيين أنفسهم أو لدى خصومهم من العرفانيين والبرهانيين'' [535].

المذهل في هذا النص أنه لا يتحدث عن انتقال للنظام المعرفي العربي (= البياني) من ''حالة الاوعي'' إلى ''حالة الوعي'' فحسب، بل يؤقت أيضاً لهذا الانتقال بعصر التدوين، وحصراً بـ ''بداية عصر التدوين''. وإذا أخذنا في الاعتبار أن ''عصر التدوين'' هو عند الجابري عصر ''تكوين العقل العربي'' وإطاره المرجعي في آن معاً، فهذا معناه أن ''اللاشعور المعرفي'' الذي يحكم بنية العقل العربي قد ولد منذ مخاضه الأول واعياً. وكان قانونه لا الكبت وعودة المكبوت، بل التظاهر الواعي و''تعميق الوعي'' باطّراد. وأعجوبة هذا اللاشعور الشعوري أنه، بدلاً من أن يرسف في قاع اللاوعي ويمارس منه ضغطه على الفكر الواعي ليوجهه ''دون أن يشعر به'' و''دون أن يختاره''، يضع نفسه في مرة ''التفكير المنظم الخاضع لقوانين''. وإزاء مثل هذا التخليط في النصاب المفهومي للاشعور المعرفي ''العربي'' فإنه يغدو مشروعاً التساؤل: أنحن علمياً أمام أعجوبة أم شعبذة؟

ولا نكاد ننتقل مع بنية العقل العربي من قسم البيان إلى قسم العرفان حتى تطالعنا ثانية مفاجآت ناقد العقل العربي، ودوماً من منظور شعورية اللاشعور الذي يحكم آلية إنتاج المعرفة وتداولها في الثقافة العربية الإسلامية. فقد كان كل حسباننا حتى الآن أن الفتح الإبستمولوجي الكبير للحفريات الجابرية هو اهتداؤها إلى ''النظم المعرفية الثلاثة'' (البيان والعرفان والبرهان) التي ''تشكل البنية الداخلية للعقل العربي كما تكوّن في عصر التدوين وكما استمر إلى اليوم'' [536]. ولكن ها نحنذا نفاجأ بناقد العقل العربي يسوق بنفسه شواهد للقشيري في تفسيره القرآني لطائف الإشارات تنطق نطق اليقين بأن ذلك التقسيم الثلاثي كان يمثل نتاجاً واعياً في الحقل التداولي للثقافة العربية الإسلامية منذ القرن الرابع للهجري على الأقل. فالقشيري يقول في مفتتح ''خطبة'' كتابه: ''الحمد لله الذي شرح قلوب أوليائه بعرفانه، وأوضح نهج الحق بلائح برهانه لمن أراد طريقه... وأنزل الفرقان... على صفيه محمد وعلى آله معجزة وبياناً''. ثم لا يلبث أن يقول وهو بصدد شرح آية: }يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا آَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ{ (النساء، 135): ''يا أيها الذين آمنوا من حيث البرهان آمنوا من حيث البيان إلى أن تؤمنوا من حيث الكشف والعيان (= العرفان)''. وفي شرح رؤية إبراهيم في سورة ''الأنعام'' [537] بحثاً عن ملكوت الله قال: ''أحاطت به سجوف الطلب ولم يتجل له بعد صباح الوجود، فطلع نجم العقول فشاهد الحق بسره بنور البرهان، فقال: هذا ربي. ثم يزيد في ضيائه فطلع له قمر العلم فطالعه بشرط البيان، ''فقال هذا ربي''. ثم أسفر الصبح ومَتَع النهار فطلعت شموس العرفان من برج شرفها، فلم يبق للطلب مكان، ولا للتجويز حكم، ولا للتهمة قرار فقال: }يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ{. إذ ليس بعد البيان ريب، ولا عقب الظهور ستر''. وفي رفع التلبيس عن حقائق التوحيد في سورة ''الأنعام'' [538] قال: ''يقال نور في البداية هو نور العقل، ونور في الوسائط هو نور العلم، ونور في النهاية هو نور العرفان. فصاحب العقل مع البرهان، وصاحب العلم مع البيان، وصاحب المعرفة في حكم العيان''. وتعليقاً على ''آية النور'' يقول: ''وقوله: }نُورٌ عَلَى نُورٍ{: نور اكتسبوه بجهدهم بنظرهم واستدلالهم، ونور وجدوه بفضل الله فهو بيان أضافه إلى برهانهم، أو عيان أضافه إلى بيانهم، فهو نور على نور» [539].

وكما هو واضح من هذه النصوص كافة فإن تقسيم القشيري الثلاثي «الواعي» لأنواع المعرفة بالله يطابق مطابقة تامة تقسيم الجابري «الإبستمولوجي» للنظم المعرفية الثلاثة «اللاشعورية»، ولكن بتراتب قيمي معكوس. فأدنى درجات المعرفة اللاهوتية عند القشيري المعرفة عن طريق الاستدلال

بالعقل (البرهان)، وأوسطها المعرفة عن طريق النص المنزل (البيان)، وأعلاها المعرفة عن طريق الوجدان والعيان (العرفان). وصاحب لطائف الإشارات يؤكد هذا التدرج التراتبي في سلم المعرفة في مواضع شتى من «تفسيره الصوفي الكامل للقرآن الكريم»[540]. فعلاوة على أن مثل هذا التدرج يطالعنا في تحليل القشيري لتجربة إبراهيم الرؤيوية وفي تفسيره لآية النور، نراه يلجأ في نصوص أخرى إلى تعبير أكثر دلالة على معنى «التدرج»، ألا هو «الارتقاء». يقول مثلاً في شرح «آية الإيمان» من سورة التوبة: «جعل الله ـ سبحانه ـ إنزال القرآن لقوم شفاءً ولقوم شقاءً. فإذا أنزلت سورة جديدة زاد شكهم وتحيرهم... ثم لم يزدادوا إلا تحسراً... وأما المؤمنون فزادتهم السورة إيماناً، فارتقوا من حد تأمل البرهان إلى روح البيان، ثم من روح البيان إلى العيان، فالتجويز والتردد والتحير منتفى بأجمعه عن قلوبهم، وشموس العرفان طالعة على أسرارهم... فلا لهم تعب الطلب، ولا لهم حاجة إلى التدبير، ولا عليهم سلطان الفكر»[541].

وبديهي أن هذا التطابق في المفردات المعرفية بين القشيري والجابري، على الرغم من مسافة الألف سنة التي تفصل بينهما، فضلاً عن مسافة التقدم المنهجي «الإبستمولوجي» التي لا تقاس إلا ضوئياً لا زمنياً، يثير للحال سؤالاً: كيف يمكن لناقد العقل العربي، إزاء هذه الدرجة العالية من الوعي المعرفي التي يدلل عليها صاحب لطائف الإشارات، أن يظل يتحدث عن لاشعورية التقسيم الثلاثي لنظم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية؟

إن ناقد العقل العربي، الذي ما كان يسعه ألا يطرح على نفسه السؤال الذي كان لا بد أن يثور في دخيلة كل قارئ للفقرة عن القشيري من كتاب بنية العقل العربي، يحاول شيئاً من إجابة، أو بديلاً عن إجابة، عندما يقول في الهامش: «نود أن نؤكد هنا أننا لم نكن قد اطلعنا على تفسير القشيري ولا على تمييزه الواضح بين السبل الثلاث: البرهان والبيان والعرفان، عند كتابتنا للجزء الأول من هذا الكتاب الذي كان شاغلنا فيه استخراج النظم المعرفية المؤسِّسة للثقافة العربية الإسلامية من خلال تتبع تكوينها ونموّها. وإذا كان ما وجدناه عند القشيري يعزز ما ذهبنا إليه من كون هذه الثقافة تؤسسها نظم معرفية، وهذا مبعث سرور لنا، فإن ذلك يدل على مدى الحاجة إلى استكشاف مختلف فروع ثقافتنا وإعادة ترتيب أجزائها بالصورة التي تجعل في إمكاننا الإمساك بمفاصلها الرئيسية. وعسى أن يكون عملنا هذا حافزاً لمن يأتي بعدنا ليغوص أعمق مما غصنا ويدقق أكثر مما دققنا»[542].

إن شبه الرد الاستباقي هذا لا ينبغي أن يحجب عن القارئ أن الخلاف مع ناقد العقل العربي ليس على كون الثقافة العربية الإسلامية «تؤسسها نظم معرفية»، بل على كون هذه النظم المعرفية لاشعورية، ولا سيما إذا ما حددت بأنها البيان والعرفان والبرهان. والحال أن «ما وجدناه لدى القشيري» ـ إذا استعرنا عبارة الجابري ـ «لا يعزز»، بل ينفي نفياً باتاً «ما ذهب إليه» من وجود «لا شعور معرفي خاص بالثقافة العربية الإسلامية». فليس ثمة ما هو أكثر وعياً في هذه الثقافة من كونها تميز بين ثلاثة نظم في المعرفة، برهانية وبيانية وعرفانية. وهذه المصطلحات تتكرر في عناوين مئات الكتب التراثية، بما فيها تلك الكتب التي يعتمد عليها ناقد العقل العربي اعتماداً مباشراً في بناء نظريته عن البنية اللاشعورية لهذا العقل مثل البيان والتبيين للجاحظ والبرهان في علوم القرآن، فكيف سها عن الدرجة العالية من شعورية مفاهيم البيان والعرفان والبرهان في الحقل التداولي للثقافة العربية الإسلامية؟ ثم إنه ما دام اطلع، أثناء كتابته للجزء الثاني من نقد العقل العربي على تفسير القشيري وعلى «تمييزه الواضح بين السبل الثلاث: البرهان والبيان والعرفان»، فلماذا بنى تحليله لـ بنية العقل العربي، من مفتتح هذا الجزء إلى مختتمه، على أساس من أنها بنية

لاشعورية محكومة تحتياً بذلك التوزيع الثلاثي لنظم المعرفة؟ بل لماذا عاد يقرأ العقل السياسي العربي، وهو عنوان الجزء الثالث الذي سيصدره عام 1990، على ضوء ما سمّاه هذه المرة ـ نقلاً عن ريجيس دوبريه ـ اللاشعور السياسي؟

إن هذه الأسئلة الختامية تعود بنا إلى ثالثة مفاجآت ناقد العقل العربي وكبراها في آن معاً، فهو بالفعل سيتراجع وسيسحب مفهومه عن «اللاشعور المعرفي» وعن «البنية اللاشعورية» للثقافة العربية الإسلامية. ولكنه لن يفعل ذلك في أي جزء لاحق من نقد العقل العربي، ولا في أية طبعة معدلة من الأجزاء السابقة النشر. بل سيأتي الإعلان عن ذلك في فقرة من بضعة أسطر في «التوضيحات والنقط على الحروف» التي ضمَّنها كتابه التراث والحداثة الصادر عام 1991، والتي رد فيها على انتقادات بعض منتقديه. فردّاً على اعتراض من اعترض عليه بأن «تصنيفه الثلاثي لنظم المعرفة في الثقافة العربية تصنيف مصطنع» رفض هذا التوصيف مؤكداً أنه «عندما تكون للتصنيف المقترح سوابق وأصول في المادة المدروسة نفسها فإنه في هذه الحالة تصنيف يحمل معه مصداقيته»، ومضيفاً: «والتصنيف الثلاثي الذي تبنيناه هو من هذا النوع الأخير. ومع أننا كنا قد أخذنا به في الجزء الأول من كتابنا استناداً إلى ملاحظات ومقارنات واجتهادات شخصية، فإن تقدمنا في البحث قد جعلنا نكتشف أنّ الأمر يتعلق في الحقيقة بتصنيف كان حاضراً في وعي وكتابات المفكرين القدماء... إن تصنيف المعرفة في الثقافة العربية إلى بيان وعرفان وبرهان تصنيف يعبر عن واقع ملموس، وقد استعمله المفكرون القدماء في غير ما مجال. فهل يجوز، بعد هذا، التشكيك في هذا التصنيف والقول إنه مصطنع فرضه الباحث على الثقافة العربية وفصل معطياته على مقاسه؟»[543].

هكذا، وبشخطة قلم، ينسف المعمار عمارته، ويردم المنقب الإبستمولوجي حفرياته. فناقد العقل العربي، الذي طالما حذر من قراءة تراثية للتراث مؤكداً على ضرورة «القطيعة الإبستمولوجية مع رواسب الفكر التراثي»[544]، والذي بدا عليه وكأنه يوظف بالفعل مفاهيم باشلار وغرامشي وفوكو وبياجيه وليفي ستراوس ويمارس «حفريات المعرفة» و»يستعير بعض نماذج تحليله من الإبستمولوجيا مثل المنحى الأكسيومي الرياضي الذي يبدو أنه يوجه تنظيمه لبنية كتابه الأخير نقد العقل العربي»[545]، ما زاد، باعترافه، على أن تبنّى «التصنيف الثلاثي الذي كان رائجاً معمولاً به في الثقافة العربية، التصنيف إلى بيان وعرفان وبرهان»[546]، الشيء الذي يعني في محصلة الحساب أنه لم يفعل أكثر من أن يقرأ تراث القدماء بمفاهيم القدماء[547].

ألا نكون قد تجشمنا ـ والقارئ ـ إذن جهداً ضائعاً بمسعانا إلى أن نهدم طابقاً طابقاً عمارة نسفها بانيها دفعة واحدة؟

بلى، لولا أن ناقد العقل العربي نسفها في نص موارب وسريع، وبنوع من ديناميت مكتوم الصوت إن جاز التعبير. أو فلنقل إنه نسفها في الهامش وأبقى نموذجها النظري قائماً في المتن. والحال أن هذا النموذج النظري، المحافظ على تماميته بعد هدم العمارة، كان هو ما سيواصل اشتغاله، لو لم يجر تفكيكه بدوره، كعقبة إبستمولوجية، بالمعنى الذي أعطيناه لهذا المفهوم ـ نقلاً عن باشلار ـ في مقدمة نظرية العقل.

460 ت .ع. ع.، ص 46. والتسويد من الجابري.

461 المصدر نفسه، ص 333.

462 المصدر نفسه، ص 333. والتسويد منا.

463 كذا في النص!

464 المصدر نفسه، ص 351.

465 المصدر نفسه، ص 281.

466 المصدر نفسه، ص 345.

467 المصدر نفسه، ص 37.

468 المصدر نفسه، ص 55.

469 تجدر الإشارة إلى أن فوكو الذي كان أوّل من نبّه على هذا النحو إلى ''مولد الإنسان'' في الثقافة الغربية الحديثة تنبأ أيضاً في نهاية كتابه الكلمات والأشياء بموته، وذلك مع أزوف ساعة التحوّل من إبستمية الحداثة إلى إبستمية ما بعد الحداثة.

470 كذا في النص، والصحيح: امرأ القيس.

471 ت. ع. ع.، ص 38 ـ 39.

472 المصدر نفسه، ص 42.

473 المصدر نفسه، ص 50. والتسويد من الجابري.

474 ب. ع. ع.، ص 511.

475 ت. ع. ع.، ص 47.

476 ب. ع. ع.، ص 555.

477 ت. ع. ع.، ص 333 ـ 334.

478 وهذه ''تهمة'' نرفضها سلفاً وستكون لنا إليها عودة طويلة عندما يأتي دور الكلام عن ''الفلسفة المشرقية'' المزعومة لابن سينا.

479 يستثني الجابري من هذا الثبات الفلكي ـ لأسباب لا تحتاج هنا إلى بيان ـ ''التجربة الأندلسية'' مؤكداً أن ''الثقافة العربية الإسلامية قد ظلت تعيد إنتاج نفسها منذ عصر التدوين، باستثناء التجربة الأندلسية التي كانت مؤهلة حقاً... لطرق آفاق جديدة بسبب ما حققته من ''قطيعة''... فباستثناء هذه التجربة التي سرعان ما اختنقت فلم يتردد لها أي صدى داخل الثقافة العربية، فإن الزمن الثقافي العربي... قد ظل هو هو منذ عصر التدوين يجترّ نفسه ويتموج في ذات اللحظة حتى انتهى به الأمر إلى الركود، إلى الجمود على التقليد في كافة الميادين'' (ت. ع. ع.، ص 334).

480 سوف نرى أنّ مجرّد قول القائل بأن ''الله خلق آدم على صورته'' كافٍ في نظر الجابري لتحديد النظام المعرفي الذي ينتمي إليه ذلك القائل، وهو بطبيعة الحال النظام العرفاني (إلا إذا أرجع القائل ضمير الهاء في ''صورته'' إلى آدم لا إلى الله ''صنيع أهل السنة'' في تقدير الجابري).

481 معلوم أنّ فوكو يمتنع عن إصدار حكم قيمة على التحوّلات الإبستمية إلى حد ينكر معه وجود تقدّم للعقل البشري بين عصر وآخر. فعنده أنّ لكل عصر معقوليته، بدون أن تكون متقدّمة بالضرورة على معقولية العصر السابق لها. وواقعة إنكار تقدّم العقل هذه هي نقطة خلافية لنا مع الإبستمولوجيا الفوكوية.

482 د. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 47 ـ 48.

483 التراث والحداثة، ص 142.

484 ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء Les mots et les choses، منشورات غاليمار، باريس 1966، ص 90.

485 الواقع أن ميشل فوكو، خلافاً لما اشتهر عنه، لم يكن بنيوياً. وقد تبرأ علناً من هذا التوصيف بإضافته فقرة ختامية إلى مقدمة الترجمة الإنكليزية لكتابه الكلمات والأشياء جاء فيها: "إن بعض المعلقين الذين تنقصهم الفطنة، في فرنسا، يلحون على إلصاق صفة "البنوي" بشخصي. وقد عجزت عن أن أدخل إلى عقولهم الضيقة حقيقة أنني لا أستخدم المناهج أو المفاهيم أو المصطلحات الأساسية التي يتميز بها التحليل البنيوي" (انظر نص هذا التبرؤ في: عصر البنيوية، تأليف إديث كريزويل، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت 1993، ص 294).

486 الكلمات والأشياء، مصدر آنف الذكر، ص 391.

487 كلود ليفي ـ ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية Anthropologie structurale، منشورات بلون، باريس 1974، ج 1، ص 28.

488 بول فوكييه، معجم اللغة الفلسفية Dictionnaire de la langue philosophique، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس 1969، ص ؟؟؟ .

489 الأنثروبولوجيا البنيوية، مصدر آنف الذكر، ص 24 ـ 25.

490 ولا نقول: الشعور واللاشعور، فهذا تعبير نؤثر أن نخص به، لأسباب ستتضح لاحقاً، الحياة الوجدانية وعلم نفسها الخاص: التحليل النفسي.

491 التراث والحداثة، ص 130. والتسويد منا.

492 جان بياجيه، مدخل إلى الإبستمولوجيا التكوينية Introduction à l'épistémologie génétique، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس 1973، المجلد الأول، ص 18.

493 كما يقول عنوان المجلد الثالث من كتاب إدغار موران المنهج La méthode، منشورات سوي، باريس 1986.

49438.

495 إدوار هريو، ملاحظات وأقوال مأثورة Notes et maximes، منشورات هاشيت، باريس 1961، ص 46. ولنلاحظ أنّ معجم فوكييه، فضلاً عن عدم نسبة الشاهد إلى قائله الأصلي، أورده معدلاً على النحو التالي: La culture, c'est ce qui reste quand on a tout oublié. وإنما بهذه الصيغة المعدّلة، لا الأصلية، يأخذ ناقد العقل العربي عندما يترجم قائلاً: ''الثقافة هي ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء''. وهذا دليل إضافي على أنّ مرجعه كان حصراً إلى معجم بول فوكييه.

496 (36 مكرر) تقدم لنا الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية نموذجاً لا يقل دلالة عن دور الذاكرة النسَّاءة في التكوين الثقافي. فقد حكى ابن طباطبا في عيار الشعر عن خالد بن عبد الله القسري أنه قال: "حفَّظني أبي ألف خطبة ثم قال لي: تناسها، فتناسيتها، فلم أرد بعد ذلك شيئاً من الكلام إلا سهل عليّ".

497 ت. ع. ع.، ص 40. وهنا يحيل الجابري في الهامش قارئه إلى: J. Piaget: Problèmes P. 8. denoél gonthier, de psychologie génétique، باريس 1972.

498 جان بياجيه، مدخل إلى الإبستمولوجيا التكوينية، مصدر آنف الذكر، ج 1، ص 14 ـ 15.

499ست دراسات في علم النفس Six ètudes de psychologie منشورات دنويل، باريس 1991، تقديم الناشر، ص 7.

500 المصدر نفسه، ص 105 ـ 111.

501 ''لنستعر إذن هذا المفهوم من بياجيه ولننقله من ميدان السيكولوجيا التكوينية، الذي تحرك فيه بياجيه، إلى ميدان إبستمولوجيا الثقافة الذي نتحرك فيه''، (ت. ع. ع. ص 40. وهذا بحد ذاته اعتراف ثمين لأنه يردنا مرة ثانية إلى استيراد التكنولوجيا الجاهزة "والمفتاح باليد").

502 هنا يسدّد ناقد العقل العربي في الهامش طعنة إلى أحمد أمين لأنه ''سار على درب بعض المستشرقين'' وتحدث في فجر الإسلام عن "طبيعة العقلية العربية".

503 ت. ع. ع.، ص 41. والتسويد منا.

504 التراث والحداثة، ص 148.

505 المصدر نفسه، ص 232.

506 انظر منه الفصل الخامس المعقود تحت عنوان: العقل والعقلية.

507 انظر على سبيل المثال المقارنات التي يعقدها بياجيه بين ''العقلية الطفلية'' و'' العقلية البدائية'' في تصور العالم عند الطفل.

508 مدخل إلى الإبستمولوجيا التكوينية، م 3: الفكر البيولوجي والفكر السيكولوجي والفكر السوسيولوجي، ص 189.

509 نقلاً عن جان ماري دول، فهماً لبياجيه Pour comprendre Piaget، منشورات بريفا، الطبعة الثانية، تولوز 1991، ص 14.

510 جان بياجيه، تكون الرمز عند الطفل La Formation du symbole chez l'Entant، منشورات دلاشو ونييستله، نوشاتل 1970، ص 178 - 227.

511 يخيل إلينا أن ثمة ''سوء تفاهم'' بصدد هذه النقطة المحددة بين مؤسس علم النفس التحليلي ومؤسس علم النفس التكويني. ففرويد، إذا أحسنّا فهمه ـ ونحن لسنا عنه بغرباء ـ ما قال باستتباع اللاشعور للشعور وطغيانه عليه إلا في حالة المرض النفسي من عصاب وذهان، بالإضافة إلى الأوضاع الاستثنائية التي ترتفع فيها ''الرقابة'' بصورة مؤقتة مثل حالة النوم أو حالة السكر.

512 جان بياجيه وآخرون، فعل الوعي La prise de conscience، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1974، 261.

513 جان بياجيه، مشكلات علم النفس التكويني Problème de psychologie génétique، منشورات دنويل/ غونتييه، باريس 1972، ص 38.

514 المصدر نفسه، ص 45.

515 فيغوتسكي، الفكر واللغة Pensée et langage، ترجمة فرانسواز سيف، المنشورات الاجتماعية، باريس 1985، ص 242.

516 انظر هذه المادة في معجم مفردات التحليل النفسي Vocabulaire de la psychanalyse، تأليف ج. لابلانش وج. بونتاليس، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة التاسعة، باريس 1988، ص 424.

517 مشكلات علم النفس التكويني، ص 46 - 47.

518علم النفس التكويني ـ عن "اللغة والعمليات العقلية" (ص 111 - 125).

.519261

520 انظر، مثلاً، في مشكلات علم النفس التكويني الدراستين الأولى والثالثة عن "الزمن والتطور العقلي للطفل" (ص 7 - 35) و"مراحل التطور العقلي للطفل والمراهق" (54 - 66).

521 أ. هـ. غاردنر، اللغة والفعل اللغوي، مصدر آنف الذكر، ص 54 و62.

522 إذا حدث ذلك ونطقنا بكلمة ''أصغر'' بدلاً من ''أكبر''، فلن تكون هذه إلا فلتة لسان. ولكن فلتات اللسان ليست لغة، بل تعبير عن فعل لغوي فاشل. وإنما باعتبار فشلها هذا رفع فرويد نصابها إلى لغة للاشعور.

523 الواقع أن أول توقيع على صك هذا الاستقلال تم في إطار الثقافة العربية الإسلامية وفي سياق المناظرة الكبرى التي دارت بين المنطقي أبي بشر متى بن يونس والنحوي أبي سعيد السيرافي.

524 ميشيل أريفيه، اللغة والتحليل النفسي Langage et psychanalyse، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1994، ص 126.

525 ذلك هو فرض فرويد. وناقد العقل العربي يأخذ بهذا الفرض بلا أي تحفظ بقوله: ''معلوم أن اللاشعور لا تاريخ له لأنه بطبيعته لا يعترف بالزمن الطبيعي'' (ت. ع. ع.، ص 41).

526 هذا إذا لم نأخذ في الاعتبار سوى لغات البشرية الحية التي لا تؤلف بكل تأكيد إلا نزراً، يسيراً في أغلب الظن، من جملة اللغات التي نطقت بها البشرية منذ نشأتها'' (لغات البشرية، مصدر آنف الذكر، ص 14).

527 ت. ع. ع.، ص 40.

528 المصدر نفسه، ص 41.

529 ب. ع. ع.، ص 555.

530 المصدر نفسه، ص 9.

531 المصدر نفسه، ص556.

532 المصدر نفسه، ص 558.

533 المصدر نفسه، ص559.

534 لنستذكر قول ناقد العقل العربي: ''موضوعنا إذن هو جملة المبادئ والقواعد والمفاهيم والإجراءات التي يتحدد بها في آن واحد كل من العقل العربي والثقافة العربية خلال فترة تاريخية ما: إن هذا يعني أننا نطابق بين بنية العقل العربي وبنية الثقافة العربية الإسلامية، بنيتها اللاشعورية، خلال فترة تاريخية معينة'' (ب. ع. ع.، ص 555).

535 ب. ع. ع.، ص 14.

536ب. ع. ع.، ص 9. وانظر تكريس هذا الفتح على لسان محيي الدين صبحي في تلخيصه الختامي للمناقشة التي دارت بين الجابري وبين محاوريه ـ محمد وقيدي، سالم يفوت، كمال عبد اللطيف، سعيد بن سعيد ـ في الندوة التي عقدتها مجلة "الوحدة" في تشرين الثاني 1986 عن "نقد العقل العربي في مشروع الجابري"، والتي أعاد الجابري نشر نص وقائعها في كتابه التراث والحداثة (ص 265 ـ 323). وقد قال صبحي في حينه: "في ختام المناقشة نلخص: فبعد أن فصل الدكتور الجابري في التراث العربي بين النظام البياني والنظام العرفاني والنظام البرهاني، صار لدى الدارس مفاهيم واضحة عن التراث. صار لديه خريطة... تسهل عليه تحديد موقعه من التراث... هذا الإنجاز قفزة معرفية عظيمة!". وإزاء تكريس كهذا فقد يغدو مفهوماً لماذا قلنا في مقدمة نظرية العقل إن طروحات الجابري باتت تشكل، بقوة إسارها، "عقبة إبستمولوجية".

537 }فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآَفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (78){ (الأنعام، 76 ـ 78).

538 }وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آَيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ (124) فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ{ (الأنعام، 124 ـ 125).

539 الإمام القشيري (عبد الكريم بن هوازن)، لطائف الإشارات، حققه د. إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة 1981، ج 1، ص 41، 373، 485، 499 ـ 500، ج 2، ص 612.

540 كما يقول العنوان الفرعي الذي اختاره المحقق لكتاب لطائف الإشارات.

541 لطائف الإشارات، ج 2، ص 74 ـ 75. هذا وقد أنكر د. طه عبد الرحمن أن يكون القشيري قال بمثل ذلك التمييز أو التدرج في مناهج المعرفة، وقد يكون إنكاره هذا لأنه ما أطاق فكرة أن تُجعل المعرفة عن طريق النص القرآني في نقطة التوسط بين المعرفة العقلية التي تنخفض عنها والمعرفة الكشفية التي تعلو عليها. ولهذا اتهم الجابري ـ أو كاد ـ بأنه قبس تقسيمه الثلاثي لا عن القشيري، بل عن "بعض الدارسين المعاصرين مثل حسن كامل الملطاوي في كتابه الصوفية في إلهامهم". لدى هذا الأخير، لا لدى القشيري، "نقرأ: "المعرفة ثلاث درجات، عقلية ونورها البرهان أو علم اليقين، وقلبية ونورها البيان أو عين اليقين، وكشفية ونورها العرفان أو حق اليقين". و"لا يبعد ـ يضيف طه عبد الرحمن ـ أن يكون الجابري استقى منه]= الملطاوي[هذا التقسيم المضطرب، سواء أقصد ذلك أو لم يقصد'' (تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر آنف الذكر، ص 52). والحال أننا نميل هنا إلى أن نعكس التهمة: فليس الجابري من لم يقرأ لطاف الإشارات، بل مؤلف تجديد المنهج. أولاً لأن هذا الأخير لم يستشهد من تفسير القشيري إلا بالشواهد التي استشهد بها الجابري ونقلاً عنه. وثانياً لأنه لم يدرج لطائف الإشارات في قائمة مراجعه الطويلة. وثالثاً لأنه لو كان مطلعاً على لطائف الإشارات لتنبّه إلى أنّ الشاهد الذي يورده للملطاوي منقول عن القشيري نقلاً شبه حرفي. وبالفعل، إن صاحب لطائف الإشارات هو من يقول بالحرف الواحد في تفسير آية "الصراط المستقيم"، ودوماً من منظور التدرج والترقي في مراتب المعرفة: "الصراط المستقيم": طريق المسلمين، فهذا للعوام بشرط علم اليقين، ثم طريق المؤمنين، وهو طريق الخواص بشرط عين اليقين، ثم طريق المحسنين، وهو طريق خاص الخاص بشرط حق اليقين. فهؤلاء بنور العقل أصحاب البرهان، وهؤلاء بكشف العلم أصحاب البيان، وهؤلاء بضياء المعرفة بالوصف كالعيان" (لطائف الإشارات، ج 2، ص 90 ـ 91).

542 ب. ع. ع.، ص 284.

543 التراث والحداثة، ص 128. والتسويد منا.

544 د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء 1983، ص 28.

545 د. كمال عبد اللطيف في ندوة ''نقد العقل العربي في مشروع الجابري''، التراث والحداثة، ص 280.

546 التراث والحداثة، ص 130. والتسويد منا.

547 قد يرد الجابري هنا بأنه ما فعل ذلك في الجزء الأول في كتابه، وكما أشار في النص أعلاه، إلا "استناداً إلى اجتهادات شخصية". ومعنى ذلك أنه استعمل في تكوين العقل العربي مفاهيم القدماء بدون أن يعرف أنها للقدماء. والحال أليس مثل هذا الاستعمال هو "اللاشعور المعرفي" بعينه؟ ولكن مع الفارق التالي: فمثل هذا اللاشعور المعرفي لا يحيلنا إلى مفهوم بياجيه أو فرويد أو أي مفهوم علمي آخر، بل فقط وحصراً إلى "نثر" المسيو جوردان.

حول الكتاب

نبذة عن الكتاب

إذا كان المنهج التفكيري لمحمد عابد الجابري يقوم على صياغة إشكاليات مغلقة أشبه ما تكون بحبائس، فإن منهج طرابيشي في نقد النقد لا يسعى فقط إلى تفكيك الإشكاليات التي يأسر فيها الجابري قارئه، بل كذلك إلى اقتراح إشكاليات بديلة، مفتوحة وواعدة بفرح العقلانية بدلاً من ذلّ الدوغمائية.
إشكالية الإطار المرجعي للعقل العربي: فبعد تفكيك أسطورة عصر التدوين كما يداورها الجابري قفزاً فوق مركزية الواقعة القرآنية، يعيد ناقده بناء إحداثيات هذه الواقعة كإطار مرجعي للعقل العربي وكنقطة مركز للدائرة الحضارية العربية الإسلامية. إشكالية اللغة والعقل: ورداً على أطروحة الجابري القائلة بأن العقل العربي مريضٌ بلغته، المتّهمة بأنها لغة "بدوية"، "حسّية"، "لاتاريخية" و"لاحضارية"، يعيد ناقده بناء الواقعة اللغوية العربية في تاريخيّتها وعقلانيّتها ونصابها الحضاري.
إشكالية البنية اللاشعورية للعقل العربي: وضدّاً على القسمة الثلاثية العضال للنظام المعرفي للثقافة العربية الإسلامية إلى بيان وعرفان وبرهان، يفكّك طرابيشي مفهوم الجابري عن اللاشعور المعرفي ويكشف النقاب عن مديونيته الكاذبة لفوكو وليفي شتراوس وبياجيه.
ما يحاوله هذا الجزء الثاني من "نقد نقد العقل العربي" هو رفع الحصار الذي تضربه الابستمولوجيا الجابرية حول هذا العقل.

نبذة عن المؤلف

جورج طرابيشي مفكّر وكاتب وناقد. يتميّز بكثرة ترجماته ومؤلّفاته حيث ترجم لفرويد وهيجل وسارتر وجارودي وسيمون دي بفوار. له مؤلّفات هامّة في الماركسية، وفي النظرية القومية، وفي النقد الأدبي للرواية والقصّة العربية، إضافة إلى "معجم الفلاسفة"، ومشروعه الموسوعي الضخم الذي عمل عليه أكثر من 15 عاماً وصدرت منه أربعة مجلّدات في "نقد نقد العقل العربي".

كتب أخرى للمؤلف

"العقل المستقيل في الإسلام"، "مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة"، "مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام"، "المعجزة أو سبات العقل في الإسلام"، "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث"، "من النهضة إلى الردة"، "نظرية العقل"، "هرطقات"، "هرطقات2"، "وحدة العقل العربي الإسلامي".